NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 6 JUIN 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme. J. LEVIE, S.J. ... 561

L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23 (suite). A. FEUILLET, P.S.S. 593

Le Chrétien devant le « colour-bar »... J. MASSON, S.J. 611

Un livre nouveau sur Fénelon. H. RONDET, S.J. 634

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Lettre encyclique « Haurietis aquas in gaudio » du 15 mai 1956 sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus 638

S. Congrégation du Saint-Office :

Instruction adressée à tous les Ordinaires, aux professeurs de séminaires, de maisons d'étude pour les religieux, de collèges et d'universités, sur la « morale de la situation » 649

S. Congrégation des Rites :

Office et messe de la solennité de saint Joseph, Ouvrier, se célébrant le 1er mai et transfert de la fête des saints Apôtres Philippe et Jacques du 1er au 11 mai. L. R. 650

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 651

Ouvrages envoyés à la rédaction 670

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU

COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. J. Levie, S. J., prof. de théol. fondamentale et d'Ecriture Sainte, Collège Théol. et Phil. S. J. Saint-Albert de Louvain, 95 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Abbé A. Feuillet, prof. à l'Institut Catholique, 11 rue Georgette Agutte, Paris XVIII° (France).

P. J. Masson, S. J., prof. de missiologie, 95 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

P. H. Rondet, S. J., 9 rue Monplaisir, Toulouse (Haute-Garonne), France.

NIHIL OBSTAT :
H. Van Haelst, can., libr. cens.

IMPRIMATUR :
Tornaci, die 8 Junii 1956
✠ Julius Lecouvet, vic. gen.

N° 6 1956 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme

Le principe essentiel de la conception catholique de l'Ecriture Sainte est bien connu de tous : l'Ecriture Sainte est *divino-humaine, parole de Dieu en langage d'homme,* parfaitement divine et parfaitement humaine, non pas sous forme de deux actions conjointes et parallèles, mais en une seule action qui est tout entière de l'homme comme cause instrumentale et tout entière de Dieu comme cause principale.

Dès lors *deux devoirs essentiels,* inséparables, se compénétrant intimement, s'imposent à l'exégète catholique :

a) D'une part, s'il veut savoir ce que Dieu nous dit *par l'homme,* son interprète, il doit viser à comprendre aussi profondément, aussi concrètement que possible, le *langage de l'homme* qui nous parle au nom de Dieu; il doit donc se rendre compte de toutes les *modalités* du langage humain, de *ce* langage humain déterminé, selon les conditions précises du vocabulaire, du milieu, de l'époque; de là les longues recherches de l'*exégèse philologique et historique*; cette tâche indispensable de l'interprétation scripturaire a été mise en lumière, avec une remarquable clarté, dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de S.S. Pie XII [1].

L'exégète catholique doit faire davantage, surtout dès qu'il s'agit d'un écrivain doctrinal, d'un prophète de l'Ancien Testament, d'un apôtre du Nouveau Testament [2], d'un saint Paul, d'un saint Jean; il

1. Parue le 30 septembre 1943; reproduite dans la *Nouv. Rev. Théol.* en octobre 1946, p. 698-716; nous en avons présenté un commentaire dans la même revue, oct. et nov. 1946, p. 648-670; p. 766-798. On nous permettra de supposer ce commentaire à la base du présent article.

2. C'est ce que marque si nettement Pie XII dans la même encyclique (*N.R.Th.*, 1946, p. 708 : cfr p. 784-785), en se référant à l'encyclique *Spiritus Paraclitus,* de Benoît XV (*N.R.Th.*, 1920, p. 614) : devoir de chercher à comprendre, chez les auteurs inspirés, « propriam uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta, praesertim prophetarum et apostoli Pauli.... ».

doit reconstituer peu à peu, dans le mesure de nos possibilités actuelles, la *synthèse théologique de la pensée* de l'auteur inspiré, subconsciente aussi bien que consciente, implicite aussi qu'explicite, afin de parvenir *jusqu'à l'âme* de cet interprète de Dieu ; c'est au fond le plus intime de l'âme que Dieu agit, inspire, inscrit ses révélations ; c'est en tâchant de communier avec l'écrivain sacré dans son idéal religieux personnel que nous arriverons à dépasser l'écorce des textes pour retrouver les tendances profondes qui les commandent [3]. Mais il importe de *comprendre l'homme tel qu'il est,* avec ses richesses comme avec ses lacunes, dans sa pensée achevée comme dans la part de sa pensée qui se cherche encore, dans sa doctrine formelle et consciente comme en ce qui est vécu et éprouvé plus qu'exprimé conceptuellement. Cela certes représente un idéal de recherche historique qu'on doit toujours viser mais qu'on n'atteint jamais parfaitement ; un idéal de pénétration psychologique et religieuse, impossible à quiconque ne s'efforce pas de mettre sa propre âme à l'unisson de l'âme de celui qu'il étudie ; un effort d'intelligence *théologique* qui, pour nous catholiques, a l'avantage de se trouver éclairé et soutenu par un contrôle permanent : la synthèse des points essentiels de la doctrine chrétienne dans l'ensemble du dogme catholique. Ce devoir d'interprétation religieuse et théologique est une des directives essentielles de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* [4].

L'exégète catholique doit faire plus encore. L'Ecriture Sainte n'est pas une collection disparate d'ouvrages isolés et indépendants ; les écrits inspirés forment *un ensemble,* étroitement lié à travers l'histoire, de la vocation d'Abraham à la fin de l'âge apostolique. Or, si le christianisme se concentre tout entier en un fait, un événement, à savoir Jésus-Christ apparaissant à un moment déterminé de l'évolution de l'humanité, ces écrits, ces faits, ces hommes qui le préparent et qui le suivent, au cours des siècles, peuvent et doivent être étudiés, comme un ensemble, selon leurs rapports avec lui. Certes, nous le dirons bientôt, le jugement *religieux suprême et définitif* de cet ensemble dépasse la compétence des historiens et ne peut appartenir qu'à la foi. Mais, sous leur aspect visible, ces événements terrestres, y compris la vie même de Jésus, relèvent aussi des constatations et des jugements de l'historien. C'est une des tâches de l'exégète, qui a le devoir de comprendre les hommes inspirés et conduits par Dieu, de chercher aussi à les comprendre selon leur place et leur rôle dans

---

3. Nous avons développé davantage cette idée dans l'article : « Exégèse critique et interprétation théologique » : *Mélanges Jules Lebreton,* 1951, I, p. 237-252.

4. « Exegetica explanatio ad rationem potissimum theologicam spectet » (*N. R.Th.,* 1946, p. 713 ; commentaire, *ibid.,* p. 797). Nous avons développé ce point dans l'article : « A la lumière de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* », dans le volume « L'Ancien Testament et les chrétiens », Paris, 1951, p. 95-99.

l'histoire du peuple d'Israël et de l'Eglise naissante, de viser à saisir et à synthétiser l'évolution intégrale : économique, sociale, culturelle, politique, religieuse, du groupe élu, dans l'histoire générale de l'humanité. Mais tout cela d'un seul point de vue : mieux comprendre le *plan de Dieu dans l'humanité,* l'œuvre divine dans l'histoire : ce n'est pas en vain, sans intention supérieure, que Dieu nous a montré dans les faits ce que c'est que l'ascension d'un peuple de la barbarie vers la lumière du Christ, du péché vers l'idéal des Béatitudes.

S'efforcer de comprendre par l'intérieur, de revivre l'état d'esprit de l'époque patriarcale, les péripéties nationales et religieuses de l'épopée davidique, l'enrichissement et l'épanouissement de l'idée de Dieu, de l'idée de l'Alliance, chez les prophètes d'Israël, d'Amos à Malachie, les tendances foncières de la religion de l'Ancien Testament qui sont « réponse à l'appel de Dieu », « obéissance », le renouvellement intérieur des exilés de Babylone sous l'action d'Ezéchiel, du Deutéro-Isaïe (XL suiv.), et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'époque apostolique, tout cet effort d'*interprétation littérale, objective et réaliste,* du *milieu biblique,* ne nous éloigne pas du *sens divin* de l'Ecriture [5], il nous met à même *de mieux pénétrer* ce sens divin dans toute sa profondeur [6]. Il est du reste permis de penser que cette étude *humaniste* d'un peuple conduit par Dieu, d'âmes inspirées par Dieu, réclame sa place légitime dans la formation d'un adulte chrétien, au moins autant que l'étude humaniste de l'âme grecque, de l'âme romaine, dans leur milieu païen.

Mais pendant qu'il scrute et approfondit, chez les hommes inspirés de Dieu, la richesse religieuse de ces *aspects positifs* de leur œuvre, l'historien est frappé par *d'autres aspects, négatifs ceux-là,* par les étranges limites scientifiques, philosophiques et même religieuses de ces écrivains, par le caractère déconcertant de cette histoire, si éloignée de nos exigences critiques d'aujourd'hui, par l'étrangeté de nombreux traits, semblant folkloriques, légendaires, affabulations populaires ; par le niveau moral inférieur de certains événements ou péripéties, de certaines coutumes... L'historien profane n'est pas étonné par ces traits ; il a souvent rencontré, dans les littératures et histoires antiques, ces naïvetés de la conception historique, ces bizarreries des folklores primitifs, ces duretés des barbaries originelles... Mais l'exégèse chrétienne, aussi bien que le sentiment populaire chré-

5. C'est une boutade sans fondement solide que de parler avec Paul Claudel des « maigres mamelles du sens littéral » (*Introduction au livre de Ruth,* p. 47).

6. Cfr certaines applications, plus développées, de cet aspect de l'exégèse dans nos deux articles de la *Nouvelle Revue Théologique* : « La crise de l'Ancien Testament », 1929, p. 818-839 et « Per Iesum Christum Filium tuum », 1933, p. 866-883.

tien, a, depuis les origines, été déconcertée, troublée par ces traits; elle s'est même souvent laissé absorber par eux au point de négliger et d'oublier l'aspect positif et constructif de l'Ecriture inspirée, ses splendeurs religieuses, pour consacrer le meilleur de son temps et de sa peine à la discussion de ces problèmes particuliers... Comment concilier ces traits avec la vérité de la parole de Dieu, avec l'inerrance de l'Ecriture, sans cesse affirmée si justement par l'Eglise?... D'autre part, si Dieu a voulu que l'*histoire de son œuvre terrestre* nous soit décrite, analysée, justifiée par *des hommes* de *chaque époque,* en langage humain et selon les conceptions humaines de chacun des stades du développement de son œuvre ici-bas, s'il a voulu que l'*histoire divine* sur terre, l'*histoire sainte,* soit en même temps une œuvre profondément *humaine,* nous appartient-il de fixer à priori les règles du protocole divin sur terre, de décider ce qui convient ou ne convient pas à Dieu? Nous voudrions, *dans la première partie de cet article,* rechercher très objectivement, dans les exemples mêmes de l'Ecriture, ce qu'ont été ces *modalités humaines* de la parole inspirée. Notre marche est éclairée par une vérité déduite du dogme : Dieu, qui s'est révélé à nous par l'Incarnation, par le *Verbe fait homme,* nous donne, selon le même principe, dans son Ecriture Sainte, sa parole divine exprimée *par des hommes* à la *manière des hommes...* Tout cela est logique, normal, puisque notre Christianisme est essentiellement théandrique. Dieu seul peut nous manifester dans les écrits inspirés jusqu'où il a voulu aller dans cette voie.

b) L'autre devoir essentiel de l'exégète catholique est de considérer et d'étudier l'Ecriture inspirée, de la première page à la dernière, dans chacun de ses enseignements particuliers aussi bien que dans la synthèse des faits et des doctrines, comme *parole de Dieu,* comme *message de Dieu* à l'humanité.

Or, ce que Dieu veut nous dire par-dessus tout dans l'Ecriture, c'est ce *plan divin* suprême, que saint Paul appelle, à maintes reprises, le « *mystère de Dieu* » (*Eph.*, I, 9; III, 3, 4, 9; *Col.* I, 26, 27; II, 2; IV, 3, etc.), cette volonté longtemps cachée en Dieu, enfin manifestée, de réaliser le salut des hommes par et dans le Christ Jésus. L'œuvre divine ici-bas a comme centre l'*Incarnation du Verbe de Dieu* et c'est dans et par le Christ que Dieu veut unifier, pacifier et surélever toutes choses. L'Ecriture, qui fut rédigée au cours des siècles, dans le cadre de civilisations et de genres littéraires successifs et variés, et, en apparence, selon le hasard des événements, n'en exprime pas moins *le plan d'ensemble unique* d'un Dieu supérieur à l'histoire et maître de l'histoire.

Cette *vérité supérieure* centrale, toute surnaturelle, née d'une révélation d'en haut, est à la fois *doctrinale,* disant le plan de Dieu sur nous, et *morale,* marquant de plus en plus nettement, au cours des

siècles, les vertus réclamées des hommes en conséquence du plan divin : sens du péché, humilité, confiance, esprit de prière, attente du salut, etc. Certes, ces leçons seront données, dans l'Ancien Testament, sous des formes rudimentaires et progressives, mais qui s'éclaireront par le terme auquel elles sont ordonnées : le Christ Jésus dans le Nouveau Testament. Alors éclate la pleine lumière de la révélation complète et définitive, mais, notons-le, donnée en vue d'une interprétation constante sous la direction de l'Eglise jusqu'à la fin du monde.

Dieu, qui parle dans l'ensemble du message de l'Ecriture, est aussi celui qui parle en chacun des événements, en chacun des écrivains qu'il inspire. Seul il a été capable de susciter l'un après l'autre les prophètes de l'Ancien Testament, pour que chacun d'eux, à son tour, perfectionne l'œuvre du prédécesseur par des traits nouveaux du monothéisme moral proposé aux hommes d'Israël marchant vers le Christ. Seul il sait les limites de la révélation reçue et exprimée par Paul, de celle reçue par Jean ou par Jacques ; seul il a pu d'avance vouloir les compléter l'une par l'autre pour l'expression de sa révélation totale dans l'Eglise.

La seconde partie de cet article sera consacrée tout entière à ce principe : « L'Ecriture parole de Dieu ». Multiples sont les aspects et les applications de ce dogme catholique ; nous voudrions l'étudier ici d'un seul point de vue, qui nous semble essentiel : comment l'Ecriture Sainte, parole de Dieu en langage humain, peut-elle dépasser et dépasse-t-elle en fait ce qu'ont perçu et compris explicitement, voulu formellement, les écrivains inspirés qui nous l'ont exprimée de la part de Dieu? La solution de ce problème permet de poser et de justifier, à côté du sens littéral évidemment fondamental, les autres sens de l'Ecriture.

PREMIERE PARTIE

L'ECRITURE SAINTE PAROLE D'HOMME

MODALITÉS HUMAINES DE L'ŒUVRE INSPIRÉE

Nous venons d'évoquer les principales tâches de l'exégète qui veut comprendre, par tous les moyens humains d'interprétation, l'homme inspiré par Dieu. Exposer et développer concrètement et pratiquement ces tâches diverses serait tenter une méthodologie de l'exégèse biblique ; ce n'est évidemment pas l'intention de cet article. Nous voudrions seulement nous arrêter, dans cette première partie, à ces *modalités humaines* de l'Ecriture inspirée qui, à première vue, pourraient sembler plus difficilement conciliables avec les principes de l'inerrance scripturaire. Notre exposé sera très simple : présenter des séries d'exemples, choisis dans l'Ecriture et disposés de façon progressive, en pas-

sant du plus simple, du plus facile, du plus communément admis, à ce qui est plus complexe, plus difficile, parfois plus discuté ; nous chercherons ainsi à mieux comprendre le *caractère profondément humain* de l'Ecriture Sainte. Peut-être ces exemples manifesteront-ils la complexité du concept de l'inerrance scripturaire et aideront-ils à écarter des interprétations simplistes qui créent inutilement des difficultés injustifiées contre notre foi ou notre théologie chrétienne.

1°) L'Ecriture Sainte peut *manifester les diverses nuances, les divers degrés de l'affirmation humaine.*

L'auteur inspiré peut écrire *currente calamo,* en précisant progressivement sa pensée d'une phrase à l'autre : Paul, *I Cor.,* I, 14, 16 : « neminem baptizavi... nisi Crispum... » Et il se souvient qu'il a baptisé d'autres que Crispus... « Baptizavi autem et Stephanae domum ».

L'auteur inspiré peut employer les argumentations de son temps et de son milieu, pour atteindre ses contemporains, et par habitude de raisonner ainsi. Il n'entend pas attribuer à son raisonnement une valeur supérieure à celle que lui attribuait son époque. Certains arguments de saint Paul apparaissent comme plutôt « rabbiniques ». Si même alors le génie de Paul dépasse le genre littéraire qu'il emploie, il n'en reste pas moins que nous devons tenir compte de ce genre pour apprécier ces arguments à leur stricte valeur.

L'auteur inspiré peut employer les *hyperboles du style oriental.* L'oriental se plaît à décrire des phénomènes célestes à l'occasion de grands événements terrestres : le soleil pâlit, la lune cesse d'éclairer... Certaines descriptions prophétiques inspirées seront à interpréter en ce point comme orientales et dès lors à traduire comme telles en nos langues ; nous veillerons aussi à faire une exégèse orientale et non occidentale de certains traits du discours eschatologique ou de l'Apocalypse.

Le texte inspiré n'indique pas nécessairement la solution la meilleure, idéale, même en ce qu'il loue. La « sagesse » de l'Ecclésiastique est parfois très élevée ; mais le plus souvent elle représente une sagesse pratique, faite de bon sens et de finesse, très inférieure à l'idéal chrétien du Nouveau Testament. L'auteur n'a pas voulu faire plus. Son intention détermine le degré de ses affirmations.

L'auteur inspiré peut exprimer non un jugement mais *une espérance,* qui dès lors ne suppose pas une affirmation. Les apôtres reconnaissent qu'ils n'ont aucun indice reçu du Seigneur pour dater la Parousie ; ils enseignent donc qu'ils n'ont pas le droit de la déclarer imminente. En fait, cependant, ils *l'espèrent* très prochaine et cette espérance, cette attente se marque dans leurs lettres, par exemple chez saint Paul. Mais une attitude de volonté n'est pas l'expression d'un jugement [7].

L'auteur inspiré est souvent amené à parler en fonction de certaines situations concrètes, existant de son temps : sa solution est alors conditionnée par cette situation. Il n'est pas toujours facile, en pareil cas, de distinguer ce qui, dans sa décision, est temporaire, motivé par les circonstances de l'époque, et ce qui reste définitif, valant pour tous les temps. Le passage de *I Cor.,* VII, 36-38 est d'une interprétation discutée ; mais s'il s'agit, comme l'ont cru de nombreux exégètes catholiques, du père (ou du tuteur) qui a charge de sa fille (ou de sa pupille), le texte de Paul suppose la situation antique, où le père décidait en

7. C'est là, nous semble-t-il, la meilleure interprétation, historiquement, de divers textes eschatologiques dans les épîtres du Nouveau Testament et elle nous paraît pleinement d'accord avec le décret de la Comm. Bibl. du 18 juin 1915 (Denz., 2179-2181).

toute autorité de l'avenir de sa fille, la gardait non mariée ou la mariait à qui il le jugeait sage; il est clair, dans ce cas, que Paul parle en fonction de cette situation, sans en envisager, du reste, une autre comme possible ou meilleure; dès lors ce qu'il veut ici nous enseigner comme définitif, c'est la supériorité de la virginité consacrée à Dieu sur le mariage, et non pas le pouvoir paternel de décider de la vocation de sa fille. — Quand il s'agit *(I Cor.,* XI, 2-16) du voile à porter par les femmes dans les réunions chrétiennes, il est évident que la prescription vestimentaire précise, comme telle, est temporaire, et que subsiste seule la règle de la décence et du respect dus à l'église de Dieu; mais toute la discussion, jointe à *I Cor.,* XIV, 34-36 et *I Tim.,* II, 11-15, suppose chez Paul une attitude d'esprit sur la place de la femme dans la société conjugale, civile ou ecclésiastique, dont il est malaisé de dégager le principe, présenté et enseigné par Paul comme définitif, des applications concrètes et contingentes. Or des points très graves sont ici en cause, comme la participation, proche ou lointaine, des femmes aux fonctions du culte chrétien, leur accès à certains degrés de l'Ordre, etc.; l'exégète privé constate ici les limites de son pouvoir d'interprétation; l'Eglise seule est compétente pour de pareils discernements.

Nombreux ont été, en cette matière, les abus d'interprétation commis de bonne foi au cours des âges. Au début de ce siècle, par exemple, dans un ouvrage : « Le féminisme condamné par des principes de théologie et de philosophie », un prêtre catholique, par ailleurs très méritant, a voulu tirer de l'Ecriture, surtout de l'Ancien Testament, la condamnation de tout féminisme, quel qu'il soit, sans réfléchir d'abord à la situation inférieure qu'avait alors la femme dans les milieux sémitiques, situation concrète qui précise et limite la portée de certains textes inspirés [8]. —De même maints textes de l'Ancien Testament sur le traitement des serviteurs et des esclaves (par exemple le chapitre XXXIII du livre de l'Ecclésiastique) ne peuvent être bien compris que si on les replace dans la situation concrète du temps qui les explique et les précise.

Beaucoup de textes scripturaires supposent ainsi une situation concrète temporaire (aujourd'hui disparue) en fonction de laquelle fut donnée une solution d'autorité par le prophète, l'apôtre ou l'écrivain inspiré; plus d'une fois l'exégète privé se sent incompétent pour dégager le définitif du temporaire, du contingent; ces cas sont de ceux qui marquent le mieux la *nécessité d'une Eglise, interprète constante de l'Ecriture* à travers les âges.

2°) L'Ecriture Sainte, *comme tout langage humain, n'affirme, en bonne logique, que les jugements qu'elle porte, et non les concepts dont elle se sert pour former ces jugements* (Veritas est in iudicio, non in simplici apprehensione). Des idées de la science d'alors, aujourd'hui abandonnées, peuvent entrer dans la formulation d'enseignements que, seuls, l'auteur inspiré veut affirmer; peu importe, du reste, qu'il ait cru ou n'ait pas cru à ces idées de son temps; ce n'est pas cela qu'il prétend enseigner.

L'auteur inspiré, par exemple, enseigne le fait de la création de toutes choses par Dieu, en manifeste la grandeur à ses contemporains en se servant des expressions et idées scientifiques d'alors (qu'il partage) : il se représente la terre comme immobile, fixée par Dieu (*Eccl.,* I, 4; *Ps.* XCII, 2; CIII, 5); le soleil

8. L'auteur allait jusqu'à dire, p. 78 : « L'Esprit Saint, dans l'Ancien Testament, nous montre si bien l'infériorité de la femme, que la Sainte Eglise a eu mille fois raison d'interdire la lecture de la Bible en langue vulgaire. Si les personnes du sexe savaient tout ce que l'Esprit de vérité dit en général sur leurs défauts, elles pourraient douter de la divinité de nos saintes Ecritures... ».

comme tournant autour de la terre (*Jos.*, X, 12-13; *Eccl.*, I, 5-6; *Ps.* XVIII, 6-7) ; la lune comme plus grande que les étoiles (*Gen.*, I, 16) ; le firmament comme une plate-forme solide étendue au-dessus de nous et contenant des réservoirs pour les eaux ; qu'on ouvre la soupape et la pluie tombe (*Gen.*, I, 6 ; VII, 11 ; VIII, 2 ; *Ps.* CXLVIII, 4). Ce qu'il veut affirmer, enseigner, c'est l'*action créatrice* de Dieu ; non ces conceptions scientifiques.

Les auteurs inspirés introduisent dans leurs livres poétiques des personnages légendaires du folklore de leur temps, comme cadre d'exposition, moyen d'expression : par exemple *Job*, III, 8, Leviathan ; *Is.*, XXXIV, 18 : L'Idumée sera habitée par les centaures, les satyres, les « lilith » : cela veut dire, en langage du temps, que l'Idumée, dévastée, deviendra un désert, seul endroit où vivent centaures, satyres, « lilith ».

Les apôtres allégueront les livres sacrés sous les noms des écrivains considérés alors comme en étant les auteurs ; tous les psaumes seront cités comme de David, les livres sapientiaux de Salomon, le Pentateuque de Moïse, etc. Nous n'avons pas le droit de conclure de là que cette attribution nous est enseignée par l'Esprit Saint. Quand saint Jude dans son épître (vv. 14-15) cite le livre apocryphe d'Hénoch comme si Hénoch en était l'auteur, ce qu'il a en vue, c'est de condamner par ce passage les hérétiques de son temps, non d'enseigner l'authenticité du livre.

3°) *L'Ecriture Sainte pourra admettre les divers procédés rédactionnels en usage dans les écrits humains,* pourvu que ce ne soient pas des procédés dénaturant la vérité.

Pour faire bref, bornons-nous à quelques exemples tirés des Evangiles synoptiques :

L'évangile de saint Matthieu présentera souvent, selon un cadre apparemment chronologique, des faits ordonnés réellement d'après un plan idéologique, catéchétique ; ses formules « Après cela... », qui lient un épisode à l'autre, ne sont donc que des modes de présentation littéraire. *Luc* insérera toute une série de documents dans le « cadre » du voyage de Jésus de Galilée à Jérusalem (*Luc*, IX, 51-XVIII) : pur cadre d'exposition sans réelle intention chronologique.

Mt. joindra souvent à un discours de Jésus, présenté par lui comme prononcé en telle circonstance, d'autres paroles du Maître dites à d'autres époques mais traitant le même sujet : simple procédé littéraire (par exemple : disc. sur la montagne : V-VII ; disc. aux apôtres : X ; discours eschatologique : XXIV).

Mt. explicitera parfois la conclusion d'un discours de Jésus, en transportant d'un discours à l'autre une formule réelle du Maître, s'adaptant bien comme conclusion à cet autre discours (par ex. : Beaucoup sont appelés, peu sont élus).

Mt., pour abréger, présentera parfois un récit dégagé des détails concrets et sous forme générale ; on a pu se demander si certains pluriels, alors employés, n'ont pas comme seule fonction de généraliser. Ne faut-il pas identifier peut-être l'apparition aux saintes femmes de *Mt.* (au pluriel) avec l'apparition à Marie-Magdeleine de saint Jean ?

On trouve, à diverses reprises, dans un même évangile (Mt. par exemple ou Luc) une sentence du Maître rapportée deux fois, sous deux formes légèrement différentes ; ces « doublets » ne signifient pas nécessairement que cette sentence ait été prononcée deux fois ; elle a pu n'avoir été prononcée qu'une fois et avoir été rapportée deux fois par l'usage de sources ou traditions différentes.

4°) *Citations explicites et implicites : utilisation et reproduction de sources.*

On ne peut demander aux historiens inspirés de l'Ancien Testament d'atteindre, voire de dépasser, la perspicacité et la rigueur modernes de la critique des sources. L'histoire, on le sait, procède par utilisation de sources, de documents ; même aujourd'hui elle n'arrive pas toujours à décider de la réalité de tel ou tel fait historique et se borne parfois à indiquer le document le plus ancien relatant ce fait, sans en conclure avec certitude à la réalité ou à la non-réalité du fait. Certaines grandes œuvres historiques sont avant tout des collections de documents (par exemple les « Acta Sanctorum » des Bollandistes), groupés et critiqués selon des méthodes rigoureuses.

L'histoire antique était très éloignée de ces exigences critiques dans la discussion des documents ; elle se contentait souvent d'aligner ses documents et, en cas de conflit entre eux, de les « concilier » de façon simpliste et élémentaire. L'historien moderne, qui veut construire l'histoire profane antique en s'aidant des historiens d'autrefois, cherche à dégager les sources, les documents de ces historiens et, s'il les retrouve, à reconstruire lui-même sur ces fondements.

La question qui se pose est donc la suivante : est-il légitime d'appliquer à un auteur inspiré ce procédé de recherche de ses sources ? Est-il légitime d'appliquer à ces sources, à ces documents, les méthodes critiques destinées à en dégager la part de vérité ou faudrait-il admettre d'avance que les documents insérés ou utilisés dans un écrit inspiré sont nécessairement et absolument exacts en vertu de l'inspiration de l'écrivain qui les utilise ?

Soient d'abord les citations explicites.

Certains livres historiques de l'Ancien Testament (Esdras ; Néhémie ; Maccabées) citent explicitement des documents (par exemple *Esdras,* IV, 11-16 ; 18-22 ; VII, 12-26 ; *Néhémie,* VI, 6-8 ; *I Macc.,* VIII, 23-32 ; X, 25-45 ; XII, 5-23 ; XIII, 35-40 ; XIV, 27-49, etc.) : lettres envoyées par ou à des souverains ou chefs, textes de traités, etc. Les critiques indépendants admettent certains de ces documents comme authentiques au sens strict et littéralement reproduits ; d'autres comme des « résumés » anciens ayant cours en Israël ; d'autres comme des reconstructions faites à plusieurs siècles de distance, parfois sur des bases insuffisantes, etc. Ce travail de critique des documents est-il d'emblée interdit aux exégètes catholiques en vertu de l'inerrance scripturaire ? Nous ne le pensons pas. Sauf l'hypothèse d'un document faux, intentionnellement forgé par l'écrivain inspiré pour les besoins de sa cause, diverses hypothèses peuvent être légitimement proposées par un catholique, si des raisons historiques solides les appuient : hypothèse d'un simple résumé ; hypothèse d'une reconstruction tentée de bonne foi, etc. Le principe de l'inerrance n'impose pas d'admettre que l'histoire écrite par un auteur inspiré ait été élevée miraculeusement au-dessus du genre historique de ces époques anciennes pour être mise au niveau de la rigueur critique moderne.

D'application beaucoup plus étendue est la question des citations implicites.

Ici en effet c'est toute la question des sources qui peut et doit se poser. C'est dans des documents écrits que l'auteur inspiré aura le

plus souvent puisé ses renseignements précis sur la chronologie des rois d'Israël et de Juda, ses longues énumérations de noms ou de familles, ses listes généalogiques, etc. Bien qu'il soit souvent difficile de tracer une ligne de séparation stricte entre le problème des citations implicites qui nous retient ici et celui des genres littéraires que nous étudierons dans la section suivante, il y a avantage, pour la clarté, à séparer les deux points de vue [9]. Groupons donc divers phénomènes scripturaires qui rentrent plutôt dans la catégorie des citations implicites.

Remarque préliminaire. Un décret de la Commission Biblique (1905 : Denz. 1979) est intervenu en cette matière. Il précise et définit d'abord la notion de citation implicite dans le sens restreint alors usuel : « citation dont l'auteur inspiré ne prend pas la responsabilité » : Agitur de « citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cuius asserta omnia auctor inspiratus minime approbare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt ». Pour que l'exégète catholique puisse légitimement recourir à des citations implicites ainsi définies, la Commission biblique pose deux conditions : « ut solidis argumentis probetur : 1°) Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare et 2°) eadem nec probare nec sua facere, ita ut iure censeatur non proprio nomine loqui ». La Commission biblique regarde donc comme théoriquement légitime, à certaines conditions, le recours aux citations implicites. La première condition : « prouver qu'il y a document utilisé » est simple, toute naturelle, exigée par l'histoire elle-même. La seconde condition est plus complexe : « il faut établir que l'auteur inspiré n'approuve pas, ne fait pas sien ce document, afin qu'on ait le droit de conclure qu'il ne parle pas en son nom propre ». Ici il y a place pour des interprétations plus ou moins larges. C'est tout le problème de la conscience historique de l'historien antique qui se pose. Un historien antique avait-il vraiment, positivement, l'intention de garantir dans tous les détails un document dont il percevait, au moins vaguement, qu'il n'avait pu faire la critique serrée? Avait-il positivement les prétentions d'exactitude critique de nos modernes dégageant le contenu d'un document, et dès lors nous affirmait-il cette intention d'exactitude critique? Tout le problème est dans l'application prudente du principe, application tenant compte des intentions de l'écrivain inspiré à la lumière et dans le cadre de son milieu et de son époque. La question est importante et la porte des « citations implicites » peut devenir très large. On conçoit donc la prudence de l'Eglise dans ses directives sur l'usage de ce critère.

9. Sur le problème des citations implicites, tel qu'il se posait au début du siècle, cfr F. Prat, *La Bible et l'histoire,* Paris, 1904. Cfr aussi A. Durand, *Critique Biblique,* dans le *Dictionnaire Apologétique* de d'Alès, t. I, 1911, c. 760-819, surtout c. 802; A. Lemonnyer, *Citations implicites (Théorie des),* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* t. II, 1934, c. 51-55.

Nous nous bornerons ici à donner quelques exemples où le recours aux « citations implicites » apparaît presque nécessaire à beaucoup d'exégètes catholiques.

a) *Les étymologies* sont nombreuses dans la Bible, étymologies de noms de lieux ou de noms de personnes. Elles ont d'ordinaire un caractère populaire très prononcé.

On sait que, dans tous les pays, le peuple, bien souvent, crée après coup des explications étymologiques de tel nom de lieu, de tel nom de tribu, d'après des associations d'idées ou de mots assez arbitraires. Est-il permis d'admettre qu'ici aussi l'écrivain sacré se contente de nous transmettre les étymologies populaires usuelles dans son milieu ou serions-nous forcés de croire, en vertu de l'inspiration, que ces étymologies sont les vraies explications linguistiques des mots en question, s'imposant à la science contemporaine?

Tous reconnaissent aujourd'hui que l'écrivain inspiré ne fait que nous rapporter ces essais étymologiques tels qu'il les trouvait dans le folklore de son pays : le genre littéraire d'histoire populaire qui est le sien montre clairement qu'il n'entend pas présenter ici des étymologies *scientifiques* à la mode d'aujourd'hui, mais des étymologies populaires à la mode de son temps.

Quelques exemples, tous choisis dans 10 chapitres de la Genèse XVI à XXVI : XVI, 13 (Atta El Roï); XVI, 14 (Lachai Roï); XVII, 17; XVIII, 12-15; XXI, 6 = trois étym. d'Isaac (manifestant clairement par leurs différences l'intention de rapporter simplement, sans critiquer); XIX, 22 (Segor); XXI, 31 (Bersabée); XXII, 14 (Yahweh Yireh); XXV, 25 (Jacob); XXV, 30-31 (Edom); XXVI, 20 (Eseq); XXVI, 21 (Sitna); XXVI, 22 (Rechoboth); XXVI, 33 (Schibea).

b) *Les listes généalogiques, la chronologie des rois, les listes de fonctionnaires, etc.*

On trouve, par exemple dans les livres de Samuel, Rois, Chroniques, Esdras et Néhémie, de nombreuses listes : succession des rois d'Israël avec durée du règne; synchronismes; listes de fonctionnaires de David, de Salomon, de héros de David, etc. Il est probable qu'à la base sont des pièces d'archives. L'intention de l'auteur inspiré est-elle d'en garantir tous les détails ou seulement de les garantir comme pièces d'archives plus ou moins contemporaines ou proches des événements, qu'il juge utiles à son histoire et vraies en substance, sans qu'il ait eu les moyens de les contrôler ou critiquer? Il incombera dès lors à l'historien moderne d'étudier la valeur de ces documents d'archives, leur proximité des événements et de déterminer en conséquence leur valeur historique; il lui incombera de concilier, grâce à la chronologie assyrienne par exemple, certains chiffres divergents de la chronologie des rois d'Israël et de Juda et de leurs synchronismes.

c) *Les documents juxtaposés, rapportant deux fois le même fait.*

La théorie des divers « documents », appliquée à la Genèse et aux autres livres du Pentateuque, distingue, on le sait, dans le Pentateuque les documents qu'on a appelés le Jahviste (*J*), l'Elohiste (*E*), le Deutéronomiste (*D*), le Sacerdotal (*P* : Prêtre). On a pu, ainsi, dégager dans le Pentateuque un certain nombre de doubles récits des mêmes faits, selon la diversité des sources. Il y a des différences dans ces

récits, les deux traditions divergeant entre elles; mais ils ont été réunis en un seul texte par l'écrivain inspiré. Prenons l'un ou l'autre exemple classique dans la Genèse :

Il y a deux récits de la Création : celui de *P* = I-II, 4a; celui de *J* = II, 4b-25. Ces 2 récits ont été juxtaposés malgré leurs divergences : à l'ordre bien connu des six jours du premier s'oppose l'ordre du second où est créé : d'abord l'homme (II, 7), après l'homme la végétation (II, 9; cfr v. 5), puis les animaux (II, 19), enfin la femme (II, 21), le second récit étant du reste beaucoup plus anthropomorphique que le premier.

Il y a deux récits du déluge (VI-VII) combinés en un seul; lorsqu'on les dégage, ils révèlent des divergences notables : dans *J*, Noé doit prendre sept paires de chaque espèce d'animaux purs (pour s'en nourrir) et deux des impurs (pour garder l'espèce); dans *P*, Noé doit prendre seulement deux paires soit des animaux purs soit des impurs (car selon *P* l'homme ne mange pas encore de viande). Dans *J*, le déluge dure quarante jours et alors Noé ouvre la fenêtre pour lâcher les oiseaux (VIII, 6) et quatorze jours après sort de l'arche; dans *P*, depuis le début du déluge jusqu'à la sortie de l'arche il y a plus d'une année (VII, 11 et VIII, 14).

On a cru pouvoir aussi dégager deux récits de Joseph vendu par ses frères (*J* et *E*) (XXXVII, 12-36), l'un où Joseph est vendu directement par ses frères à des marchands ismaélites sur la proposition de Juda et emmené par ceux-ci en Egypte; l'autre où Joseph est jeté dans une citerne vide sur la proposition de Ruben qui comptait le délivrer après coup, puis est retiré de la citerne par des marchands madianites qui passent — à l'insu de Ruben et des frères (d'où le désespoir de Ruben), — et emmené par eux en Egypte.

De là l'hypothèse classique : ces récits divers sont des versions différentes du même fait, telles qu'elles se racontaient dans des milieux différents en Israël. Reprises dans des documents écrits, elles ont été réunies, non pas, comme nous le ferions aujourd'hui, par comparaison, discussion et choix critique entre les versions diverses, mais simplement par compilation. Au lieu de choisir, l'auteur inspiré (ou un de ses prédécesseurs) combine : mais par cette juxtaposition il nous avertit pratiquement qu'il n'entend pas décider entre les deux versions ou les affirmer toutes deux également, mais qu'il a seulement pour but de ne rien perdre du trésor des traditions d'Israël. Cette façon naïve d'écrire l'histoire n'a rien, par elle-même, qui contredise l'inspiration.

Si cette hypothèse est admise, l'exégète catholique peut aborder le problème des sources du Pentateuque. Si elle ne l'est pas, elle doit refuser même de le poser. Les deux attitudes ont été prises et âprement discutées au début de ce siècle dans les milieux catholiques, mais l'attitude plus large est devenue beaucoup plus fréquemment adoptée depuis l'encyclique *Divino afflante Spiritu*.

5°) *L'Ecriture Sainte comporte des genres littéraires différents,* à interpréter *selon les normes de l'époque* où ces livres ont paru et *non selon des normes à priori* établies aujourd'hui.

On a de tout temps reconnu divers genres littéraires dans la Bible : chants lyriques de caractère religieux, élégies funéraires, épithalames, paraboles, fables avec leçon morale, livres prophétiques, avec leurs nuances variées (actes symboliques, refrains, énigmes), livres sapientiaux; voire même chants d'amour dans le Cantique des Cantiques.

En tout cela il n'y a pas de difficultés. La difficulté réelle se pose quand il s'agit des divers *genres historiques*.

D'abord peuvent se présenter des *genres historiques fictifs,* n'ayant, dans la pensée de l'auteur inspiré, qu'un but *d'enseignement moral ou didactique* et non un but d'exposé d'événements réels du passé. De même qu'il y a dans nos littératures modernes des ouvrages didactiques ou philosophiques sous forme de récits historiques ou de dialogues (forme de pure présentation littéraire : p. ex. *Soirées de Saint-Pétersbourg* de J. de Maistre ou *Vie et opinions de F. T. Graindorge* de Taine), des romans historiques qui ne veulent garder de l'histoire que le cadre et non les faits (p. ex. Walter Scott), des biographies édifiantes qui ne veulent pas présenter l'image complète du héros mais seulement ce qui est de nature à faire du bien, le reste étant volontairement omis, etc., de même il peut y avoir divers genres littéraires dans la littérature inspirée. Et de même que, chez nous, l'auteur serait le premier à protester si on voulait prendre comme histoire stricte ce qu'il a conçu comme roman historique, comme faits réels des faits qu'il a conçus comme exemples fictifs à but didactique, de même l'auteur inspiré veut être interprété selon ses intentions et non autrement. Peu importe qu'une ignorance des genres littéraires antiques ait amené des exégètes catholiques d'autrefois à ne pas comprendre un livre selon son vrai genre littéraire; si la foi et les mœurs n'en souffraient pas, si, ainsi compris, le livre inspiré a gardé pour l'Eglise son rôle de livre « constructif de la doctrine et de la vie chrétienne », Dieu n'était pas tenu d'empêcher ces erreurs accidentelles d'interprétation. Il peut donc se faire que nous découvrions aujourd'hui qu'un livre, interprété jadis comme de l'histoire stricte, n'était en réalité qu'une sorte d'apologue moral, destiné à inculquer une leçon édifiante, non à affirmer des faits historiques, ou qu'un récit d'imagination librement construit dans le cadre du passé, non un exposé d'histoire.

Ensuite peuvent se présenter, dans la littérature inspirée comme dans toutes nos littératures au cours des siècles, des *genres historiques* comportant *des degrés* et *des nuances* dans *l'affirmation historique proprement dite.* L'affirmation historique n'est pas du même degré, du même genre dans la chanson de Roland que dans les ouvrages de de la Gorce et de Thureau-Dangin. Semblables différences de degré, de genre, peuvent-elles être notées entre les divers livres historiques de l'Ancien Testament? Cette question a été vivement discutée à la fin du XIX^{e} et au début du XX^{e} siècle entre exégètes catholiques.

a) Certains d'entre eux, en matière d'histoire inspirée, n'admettaient aucune nuance; ils étaient même portés à étendre le genre historique à tout ce qui en avait, le moins du monde, l'apparence, et, en tout cas, à tout ce qui avait, jusque-là, été regardé par les exégètes comme de l'histoire stricte. Pour chacun de ces livres, ils postulaient l'acribie de nos historiens du XX^{e} siècle. L'inspiration, en conséquence, était censée transformer de telle façon l'histoire du XV^{e}, du X^{e}, du V^{e}

siècle avant J.-C. qu'elle présentât, en ce qui concerne l'exactitude rigoureuse, les mêmes caractères, les mêmes avantages que l'histoire contemporaine. — b) D'autres avec raison s'efforçaient de discerner les nuances diverses des genres d'histoire usités dans l'Israël d'autrefois et de retrouver ces nuances dans les écrits inspirés, ces écrits devant être interprétés selon le genre littéraire de leur temps [10].

Ce fut avec une joie profonde que les exégètes catholiques ont trouvé dans l'encyclique « Divino afflante Spiritu » le principe des « genres littéraires » en Ecriture Sainte nettement posé et formellement approuvé [11].

Nous nous permettons de transcrire ici à ce sujet deux passages de notre commentaire de l'encyclique :

« Il est clair que ces pages de l'encyclique doivent être lues et comprises à la lumière des controverses qui l'ont précédée. Dès lors il est impossible de ne pas constater le chemin parcouru, du décret du 23 juin 1905, au passage de l'encyclique « Spiritus Paraclitus » de 1920 sur le sujet, et enfin au texte présent de 1943. Certes le progrès est dans la même ligne et sans contradiction aucune; dès 1905 certaines applications du principe des genres littéraires avaient été reconnues légitimes; mais ce n'est qu'en 1943 qu'il est proposé formellement par l'autorité elle-même comme le grand moyen de « résoudre beaucoup d'objections contre la vérité et la valeur des Saintes Lettres » [12].

« Ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que cette méthode des genres littéraires ne se présente pas comme un procédé subjectif d'exégètes modernes, venant juger le passé avec leurs cadres de pensée d'aujourd'hui, mais comme une recherche objective des intentions des auteurs d'alors, ainsi que du milieu de pensée dans lequel ils vivaient. Ce que les défenseurs de cette méthode demandent, c'est de pouvoir étudier les écrivains inspirés exactement tels qu'ils étaient, en précisant le degré de culture qu'ils avaient atteint, la documentation qu'ils avaient utilisée, la manière dont ils concevaient le récit d'un fait passé, l'intention

---

10. On se rendra aisément compte de ces controverses en parcourant la *Revue Biblique* de 1895 à 1907 : nombreux articles du P. Lagrange; cfr aussi son livre de 1903, *La méthode historique*; les *Etudes* de la même période : F. Prat, *Les historiens inspirés et leurs sources* (20 février 1901); *Progrès et tradition en exégèse* (5 nov. et 5 déc. 1902); A. Durand, *Etat présent des études bibliques en France* (20 nov. 1901 et 5 févr. 1902) et ses articles *Critique biblique, Exégèse, Inspiration, Inerrance,* dans le *Dict. Apol. de la Foi cath.*; etc. — Cfr, dans le sens opposé, strictement conservateur, les livres : du P. Mechineau, *L'idée du livre inspiré,* Bruxelles, 1907 (et divers articles dans les *Etudes,* 1901, 1902); du P. J. Brucker, *L'Eglise et la critique biblique,* Paris, 1907 (et divers articles dans les *Etudes* de 1897 à 1907); du P. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren,* Innsbruck, 1905, etc.

11. Enc. « Divino afflante Spiritu », II, 3, Peculiaria munera interpretum nostris temporibus, 3e subdivision : Momentum generis litterarii, praesertim in historia : cfr *N.R.Th.,* 1946, p. 709-710 et notre commentaire, *ibid.,* p. 780 suiv., particulièrement 785-789. Brochure : p. 42 suiv., 47-51 et 71-72.

12. *N.R.Th.,* 1946, p. 782; brochure, p. 44. — A 40 ans de distance, cette phrase de l'encyclique semble faire écho à celle qu'écrivait le P. Lagrange dans *La méthode historique,* éd. 1904, p. 94 : « Elle (cette formule des genres littéraires) me paraît encore la plus propre à résoudre les difficultés élevées contre la véracité de la Bible ». On a du reste remarqué que l'encyclique, pour caractériser certains genres historiques de l'antiquité hébraïque, emploie précisément le mot « approximations », que le P. Lagrange avait proposé (éd. de 1904, p. XII; p. 187).

qui les guidait dans ce récit. Alors seulement on pourra les « comprendre » parfaitement, et savoir en conséquence ce que Dieu voulait nous dire par eux. » Il ne s'agit pas, sous le prétexte de discernement des genres littéraires, d'introduire le subjectivisme en exégèse biblique, ou de se donner la liberté de supposer à son gré la légende ou l'affabulation; il s'agit d'atteindre plus objectivement les hommes du passé dans leur réalité concrète, selon la mesure exacte de leur développement culturel, intellectuel, moral, religieux, de considérer leurs écrits tels qu'eux-mêmes les envisageaient et les voulaient, pour les comparer ensuite à nos exigences actuelles [13] ».

Passons maintenant à des exemples concrets.

N.B. Nous n'avons évidemment pas l'intention de présenter ici une classification générale des divers genres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament; assumer cette vaste tâche n'est possible que dans ces gros volumes qui s'appellent : « Introduction à l'Ancien Testament », « Introduction au Nouveau Testament » [14]. Nous nous bornons ici à quelques exemples de ces cas spéciaux, extraordinaires, qui posent ou ont posé de façon plus aiguë le problème de l'inerrance scripturaire [15].

a) *Livres qui, sous forme apparemment historique, semblent être en réalité des écrits didactiques,* discussions ou thèses philosophiques et religieuses.

Le livre de Job relate-t-il un dialogue réel entre Job et ses amis ou ce dialogue n'est-il pas plutôt une composition philosophique et religieuse sur le problème du mal, rédigée par l'auteur sous forme de dialogue? Cette 2e hypothèse est aujourd'hui celle de la plupart des exégètes, critiques ou catholiques; elle est de loin la plus vraisemblable. L'existence de Job, l'histoire de ses épreuves et de sa fidélité dans l'épreuve, peut avoir été un fait réel, bien connu en Israël, sans que la chose soit certaine; sur ce fond historique ou traditionnel, l'auteur inspiré a composé un dialogue didactique, destiné à éclairer le problème du mal.

Depuis une cinquantaine d'années, plusieurs exégètes catholiques se sont demandé si le *livre de Tobie,* le *livre de Jonas,* n'étaient pas également des écrits de caractère essentiellement didactique plutôt que de l'histoire proprement dite : leurs auteurs auraient eu en vue, par un récit fictif, particulièrement évocateur et éclairant, replacé dans le cadre de l'histoire antique, d'inculquer à leurs contemporains une grande leçon morale ou religieuse.

On argue, pour le *livre de Tobie* [16], des graves difficultés historiques de plu-

13. *N.R.Th.,* 1946, p. 787.

14. On sait qu'une des tâches importantes de la théologie fondamentale, au début des études théologiques, est de mettre en pleine lumière la valeur historique de nos récits évangéliques, de montrer comment ils expriment une solide tradition d'apôtres-témoins.

15. On consultera utilement : J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes : Einführung in das Verständnis der hlg. Schrift,* Heidelberg, 1950; et dans l'*Initiation biblique,* 3e édit., 1954, le ch. VI, *Les genres littéraires,* par A. Robert et A. Tricot, p. 280-356. Cfr aussi l'ouvrage plus ancien : F. von Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das alte Testament,* Fribourg, 1904.

16. Cfr, parmi les plus récents, A. Clamer dans *La Sainte Bible* de Letouzey, t. IV, 1949, p. 387-411; R. Pautrel dans la *Bible de Jérusalem, Le livre de Tobie,* 1951, Introduction; A. Robert dans l'*Initiation biblique,* 3e éd., 1954, p. 135-138. Le P. A. Miller, O.S.B., dans *Die Heilige Schrift des Alten Testa-*

sieurs éléments du récit, de certaines connexions avec l'œuvre assyrienne de la « Sagesse d'Ahikar », du caractère nettement moralisateur et didactique de la composition, enfin de ce qu'il y a d'artificiel, d'arrangé, d'extraordinaire dans la marche des événements : même s'il y a peut-être au récit un noyau historique, la liberté de fiction de l'auteur est manifeste : son intention fondamentale, l'enseignement qu'il veut nous donner, est essentiellement morale : fidélité inlassable à Dieu dans l'épreuve; confiance en sa Providence; exaltation de la prière et des œuvres de bienfaisance; sens de la vie de famille; autant de traits qui, avec le charme délicat de la rédaction, font de cette œuvre une des perles de la littérature d'Israël.

C'est vers une interprétation semblable du *livre de Jonas* que s'oriente de plus en plus l'exégèse catholique, comme le montre bien M. l'Abbé Feuillet, professeur à l'Institut catholique de Paris, dans la Bible de Jérusalem, *Le livre de Jonas,* 1951, Introduction, p. 10-15. Les arguments qu'il y expose, après d'autres exégètes, l'amènent à conclure que le livre est volontairement « une fiction didactique » ; l'intention dogmatique de l'auteur inspiré, très averti des besoins de son temps, est une grande leçon d'universalisme religieux (Miséricorde de Jahweh s'exerçant même envers Ninive, capitale de l'Assyrie païenne), prélude de l'universalisme chrétien. La ligne de pensée qu'il trace ainsi, après la 2e partie du livre d'Isaïe et les Chants du Serviteur, annonce la largeur d'appel du message évangélique.

b) *Livres historiques de caractère édifiant, de but religieux précis et restreint,* omettant volontairement ce qui, dans le passé, scandaliserait ou étonnerait les contemporains, *parfois même retraçant avec anachronismes les événements d'autrefois dans le cadre des institutions de l'époque contemporaine de l'auteur.*

Ce sont les caractéristiques des livres des Chroniques (Paralipomènes). L'auteur s'intéresse avant tout à l'histoire du culte, du temple, des lévites. Vivant à une époque (IIIe siècle probablement) où le Pentateuque, entièrement achevé, fait autorité, est la « Loi de Jahweh », l'auteur voit les événements du passé à la lumière de cette législation; il omet souvent dans l'histoire du peuple de Dieu et des rois de Juda ce qui peut scandaliser ses contemporains, ce qui contredit la « Loi de Jahweh » ; parfois — comme le font encore aujourd'hui certains auteurs de biographies édifiantes ou comme le faisaient au moyen âge les peintres de chemins de croix — il décrit les faits d'autrefois dans le cadre des coutumes et des institutions de son temps. Son œuvre est, sous certains aspects, celle d'un théologien, d'un canoniste, caractérisant les faits du passé à la lumière de l'idéal religieux et liturgique de son époque. L'exégète aura à tenir compte de ce genre littéraire pour en interpréter justement les données [17].

---

mentes, IV, 3. Das Buch Tobias, 1940, p. 3-10, conclut « qu'il n'y a pas de motif contraignant de rejeter un noyau historique dés parties essentielles du récit, mais que le livre de Tobie n'est pas un livre historique au sens rigoureux du mot ».

17. Il n'est évidemment pas possible de fixer en quelques lignes le « genre littéraire » de semblable ouvrage. De notre point de vue, nous voulions seulement en marquer quelques traits, pour mieux comprendre, selon les recommandations de l'encyclique « Divino afflante Spiritu », les formes littéraires utilisées en ces temps reculés (« quaenam dicendi formae antiquis illis temporibus adhibitae sint » : *N.R.Th.,* 1946, p. 709). On pourra compléter ces brèves indications : d'une part grâce à A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive,* ouvrage posthume, protestant, 1950, p. 634-643, qui représente le point de vue radical, susceptible de sérieux correctifs; d'autre part grâce aux travaux catholiques récents de A. Clamer, *Paralipomènes,* Introduction, dans la *Sainte Bible* de

c) *Le Midrasch édifiant, l'Haggadah.*

Dans les derniers temps du Judaïsme nous rencontrons un genre littéraire spécial : le *Midrasch,* représenté abondamment dans le Talmud. Le Midrasch est né du commentaire oral de l'Ancien Testament : on en interprétait le texte soit par un commentaire législatif (Halakah) soit par un commentaire édifiant très varié qu'on appelait Haggadah. Ce Midrasch haggadique a pris toutes les formes; il devint souvent une sorte de commentaire homilétique du texte sacré, fait de traits moralisants, parfois d'histoires curieuses, le tout destiné à édifier la communauté et à l'attacher davantage à ses Livres sacrés. La norme était beaucoup plus sa « valeur d'édification » que sa « vérité historique ». Cette Haggadah, fréquente dans le Talmud, y apparaît parfois très gracieuse et suggestive, parfois terne, parfois un peu ridicule. L'occasion en est souvent un texte biblique, mais, le genre se développant, l'Haggadah put être aussi indépendante. Son but est d'inculquer la piété, l'amour de la Loi, les vertus; elle devient souvent merveilleuse, chargée d'épisodes extraordinaires, voire fantastique.

L'Ecriture Sainte peut-elle contenir des Midraschim inspirés? Dieu a-t-il pu se servir de ce genre littéraire pour former le peuple d'Israël à sa haute mission?

La question a été posée pour certains livres de la Bible : la réponse exige un sens délicat des nuances, la compréhension de ce que réclame la « vérité » de l'Ecriture Sainte.

Le *livre de Judith* serait-il un récit de ce genre, traitant très librement un épisode historique traditionnel, tendant à marquer le triomphe final nécessaire de la cause de Yahweh? On peut voir dans l'article *Judith* d'A. Condamin, S. J. (dans le *Dict. Apologétique* du P. d'Alès), dans le commentaire du P. A. Miller, O.S.B. (*Judith,* dans *Bible de Bonn,* 1940, p. 4 s.) et dans l'introduction du P. Barucq, O.C., à *Judith* (*Bible de Jérusalem,* p. 12-15) les raisons qui poussent plusieurs exégètes catholiques à attribuer ici à l'auteur inspiré une grande liberté dans la mise en scène de son récit et les difficultés « fere insolubiles » d'après le P. Höpfl, O.S.B., qui empêchent de considérer ce livre comme de l'« histoire » au sens rigoureux du terme.

Le *livre d'Esther* semble bien, lui aussi, dans l'intention de son auteur, se rapprocher du genre littéraire du midrasch. Dans son commentaire (Bonn, 1941), le P. Schildenberger, O.S.B., donne, p. 23-33, les raisons qui prouvent que l'ouvrage est « eine freigestaltete Erzählung eines geschichtlichen Kerns ». Le P. Barucq, O.C., comm. d'*Esther,* p. 76-77, énumère les détails du récit « qui s'inscrivent difficilement dans l'histoire du règne de Xerxès » et p. 77-78 les procédés « qui relèvent de l'art du conteur plus que de celui de l'historien ».

Sans prétendre résoudre ici en quelques lignes ces problèmes complexes, nous avons seulement voulu montrer que l'hypothèse de tel ou tel « midrasch inspiré » (genre littéraire existant utilisé, Spiritu Sancto inspirante, pour des fins plus hautes) ne doit pas nécessairement être écartée à priori par l'exégèse catholique.

Letouzey, IV, p. 13-20; de H. Cazelles, *Le livre des Chroniques,* Introduction, dans *La Sainte Bible* de Jérusalem, 1954, p. 10-17; par les remarques de A. Robert dans l'*Initiation biblique,* 3e éd., 1954, p. 130-133, 308-309.

Comme le dit l'encyclique « Divino Afflante Spiritu » (cfr *N.R.Th.*, 1946, p. 788-789; notre brochure, p. 50-51) : « Les anciens Orientaux, pour exprimer leur pensée, n'usaient pas toujours des mêmes formes et des mêmes manières de dire que nous aujourd'hui, mais plutôt de celles que l'usage avait consacrées parmi les hommes de leur temps et de leur pays. Quelles sont-elles? L'exégète ne peut l'établir à priori, mais seulement au prix de sérieuses investigations dans les littératures orientales. ...De ces manières de dire dont se servait habituellement le langage humain chez les peuples anciens, surtout chez les Orientaux, pour exprimer la pensée, aucune n'est exclue des Livres Saints, à cette condition toutefois que le langage employé ne répugne nullement à la sainteté de Dieu ni à la vérité... ».

d) *Genre littéraire des « traditions populaires »*.

Chaque peuple fait l'histoire des temps anciens grâce à des traditions ancestrales, des récits mi-historiques, mi-poétiques, qui, se transmettant de génération en génération, peu à peu simplifient les faits, les groupent autour de l'un ou l'autre personnage plus saillant, rejoignent par des liens factices des récits indépendants; petit à petit se constituent ainsi des récits unifiés, pittoresques et expressifs, où il est difficile de séparer toujours le fond historique et le travail de l'imagination populaire.

Peut-on admettre que Dieu, trouvant en Israël ce genre littéraire existant, comme chez tous les peuples, ait voulu le faire servir à la réalisation de ses plans sur le peuple de Dieu et dès lors ait voulu par l'inspiration le fixer comme écrit saint en Israël? Dans ce cas il aurait accepté ce genre littéraire tel qu'il était, avec sa valeur historique spéciale, mais, par ce genre littéraire, il aurait fait comprendre à son peuple — et à la suite des temps — qu'il était vraiment le peuple élu de Dieu, il lui aurait donné conscience de son rôle religieux, de son devoir envers Jahweh, de ses espérances messianiques. Dieu aurait parlé à ces hommes par des hommes semblables à eux et parlant le langage naturel à cette époque, employant le genre littéraire seul possible alors; si, par cet aspect inférieur, le livre saint rejoint d'autres livres humains, il reste un livre unique parce que seul, sous cette forme naïve, il dit l'unique histoire d'ici-bas, l'histoire de l'œuvre de Dieu, et il la dit sous l'action même de Dieu.

D'autre part ce genre littéraire détermine la portée de l'affirmation de l'auteur inspiré. Il pourrait dire : « Ce que je vous transmets, ce sont ces vieux récits d'Israël, tels qu'ils se sont formés à travers les siècles, avec cette part de liberté propre à de semblables récits. Si je ne puis vous garantir tous les détails, je puis vous garantir l'historicité substantielle des faits essentiels et surtout les grandes leçons qui s'en dégagent : la Providence spéciale de Dieu sur Israël son peuple, la préparation du Messie, son annonce par des « types » du Messie, le préfigurant dans notre histoire. Voilà ce que je veux vous affirmer, pas davantage ».

Ce problème avait été posé nettement en 1902 par le P. Lagrange dans ses célèbres conférences de l'Institut Catholique de Toulouse (4-11 novembre) bientôt publiées en livre : « La méthode historique, surtout dans l'exégèse de l'Ancien Testament » : il y réalisait concrètement sa théorie des genres littéraires en histoire déjà exposée par lui en 1896 (*Revue biblique,* t. V, 1896, p. 505-518). Après d'âpres controverses entre catholiques (surtout de 1902 à 1907), après le décret de la Commission biblique du 23 juin 1905 (D e n z., 1980), n'admettant pas encore en thèse le principe des genres littéraires en histoire mais l'acceptant en certains cas concrets nettement délimités, après l'encyclique « Spiritus Paraclitus » de Benoît XV (1920), acceptant plus explicitement le principe même des genres littéraires en histoire, mais en blâmant l'emploi excessif (D e n z., 2188), après le travail persévérant des exégètes catholiques aboutissant de plus en plus clairement à postuler le principe des genres littéraires comme rigoureusement nécessaire pour l'interprétation vraie de maints récits des livres du Pentateuque, après tous ces faits préliminaires, le long passage de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » sur les genres littéraires (cfr *N.R.Th., loc. cit.,* 1946, p. 709-710 et 785-789; notre brochure, p. 46-51, 71-72) apparaît comme un couronnement, consacrant cinquante années d'efforts de recherche et de précision croissante. Cette marche lente mais sûre vers des formules précises, écartant la témérité et la fantaisie, est d'un vif intérêt.

Quant à des *exemples concrets* de ce genre littéraire, il serait aisé d'en découvrir de très suggestifs en maints récits du Pentateuque, p. ex. dans l'histoire des patriarches (*Gen.,* XI-L), et de mettre en relief leurs caractères de récits populaires collectifs, de traditions ancestrales : c'est même de l'étude de ces récits qu'est née la Formgeschichte, sous son application la plus ancienne (H. Gunkel). Inutile de dire que pareil travail sera fait de façons très différentes par les divers exégètes et qu'il sera souvent malaisé de tracer la voie sûre, également éloignée d'un hypercriticisme sceptique et d'une confiance historique naïve. Nous n'avons pas à nous arrêter à ces exemples; ce qui nous importait, c'était d'attirer l'attention sur ce genre littéraire des traditions populaires. Remarquons, du reste, que les études archéologiques récentes (cfr les livres de W. F. Albright) ont plus d'une fois abouti à marquer la valeur de vérité, de fidélité de ces traditions populaires.

Avec les quatre subdivisions que nous venons de parcourir, nous ne croyons certes pas avoir épuisé les diversités des genres littéraires en histoire; mais, par ces quatre aspects évoqués ici, nous espérons avoir suffisamment fait comprendre l'étendue et la complexité de ce problème du point de vue de l'inerrance scripturaire.

6°) *L'Ecriture Sainte peut comprendre — et comprend de fait —, sans préjudice pour l'inspiration, des écrits pseudépigraphes,* à condition toutefois que le procédé de pseudépigraphie ne soit pas une manœuvre immorale pour tromper la communauté des fidèles.

Il importe de bien distinguer le procédé de pseudépigraphie de l'attribution traditionnelle de tel écrit à tel auteur inspiré ; là en effet ce n'est pas « l'inspiration » qui est en cause, c'est la valeur de la « tradition ecclésiastique ». L'inspiration n'est pas engagée dans la question de savoir si Moïse est l'auteur du Pentateuque ou S. Paul de l'épître aux Hébreux, ces deux écrits ne revendiquant pas eux-mêmes soit Moïse, soit Paul comme auteur. L'inspiration n'est en cause que si l'écrit lui-même se présente comme étant de tel auteur, comme exprimant directement les sentiments, les idées de tel personnage.

Or, cela peut se faire de deux façons extrêmes, entre lesquelles on peut concevoir des intermédiaires :

a) *Par un procédé littéraire, existant chez les Juifs comme dans toutes les littératures.* Que le livre grec de la Sagesse ou que le livre de l'Ecclésiaste se présente comme étant l'œuvre de Salomon, comme exprimant les idées de Salomon sur la vraie sagesse (cfr p. ex. *Sag.*, ch. VII ; ch. IX, 7-18), comme exprimant les sentiments de Salomon, si largement pourvu des biens terrestres, sur la vanité de ces biens terrestres (cfr *Eccl.*, I, 12-18 ; II, 1-19), c'est là une fiction littéraire, qui ne trompait pas les contemporains, qui ne trompe pas plus les lecteurs avertis que nous ne sommes trompés aujourd'hui par des romans écrits à la 1re personne, comme s'il s'agissait de la vie réelle de l'écrivain. Pareille fiction purement littéraire s'accommode parfaitement de l'inspiration et de l'inerrance.

b) *A l'extrême opposé, on peut concevoir une intention de tromper,* en prenant le nom d'un personnage de premier ordre pour accréditer par son autorité des doctrines qu'on veut répandre en Israël ou dans l'Eglise chrétienne. Ce fut la méthode de maints auteurs d'évangiles apocryphes : procédé employé par divers écrivains gnostiques au cours du IIe siècle. Pareille intention est inconciliable avec l'inerrance de l'Ecriture.

Entre ces deux extrêmes, il y a des *genres intermédiaires,* sur certains desquels il n'est pas toujours aisé de porter un jugement quant à leur compatibilité avec l'inspiration. Exemples : de graves difficultés se posent quant à l'authenticité de la *IIa Petri.* La lettre fait partie du canon des Ecritures inspirées. Si elle n'est pas de S. Pierre, elle serait d'un auteur qui clairement veut que la lettre écrite par lui soit considérée comme étant de S. Pierre (cfr I, 1, 18 ; III, 1) et que ses conseils soient accrédités par l'autorité de Pierre. L'Abbé Chaine, dans son commentaire de la *IIa Petri* (1939), propose, comme solution, que l'auteur, peut-être disciple de Pierre, pourvu d'une autorité dans l'Eglise ou délégué par semblable autorité, a conscience de transmettre un enseignement apostolique et l'exprime de la manière qui pouvait la rendre plus efficace. « Il y a pseudonymie, mais pseudonymie justifiée par une mission ou une situation qui permettait, étant donnés les procédés littéraires du temps, de parler de la sorte » (*Ep. cath.*, Introd., p. 31). Ce problème de la *IIa Petri* reste discuté entre exégètes catholiques.

Un problème du même genre se pose dans l'Ancien Testament pour le *livre de Daniel* : d'après de nombreux critiques, le livre aurait été écrit au IIe siècle avant Jésus-Christ, à l'époque des Macchabées, alors que l'auteur prétendu, Daniel, avait vécu à l'époque perse : l'auteur du IIe siècle donnerait, sous forme de prophéties, les événements vécus du VIe au IIe siècle, et s'appuierait là-dessus pour mieux faire accepter ses propres prophéties sur les événements futurs. A côté de cette interprétation plus radicale, il y a maintes autres interprétations plus nuancées, que nous ne pouvons étudier ici. Du point de vue de l'inspiration, on comprend difficilement que le Saint-Esprit inspire un auteur pour retracer des événements du passé comme prophéties d'avenir et pour assurer par là à ses propres pro-

phéties le crédit né de l'apparente réalisation des anciennes prophéties ainsi antidatées. Ne serait-il pas « inspiré pour tromper ses lecteurs »? On comprend dès lors que ce problème, comportant de graves conséquences de principe, préoccupe les exégètes catholiques et qu'aucune solution n'ait jusqu'ici rallié tous les suffrages.

Les plus récents exégètes catholiques qui fixent la date de rédaction formellement à l'époque des Macchabées insistent, pour répondre à la difficulté qui est ici signalée, sur certains aspects essentiels de la question : p. ex. sur le caractère apocalyptique du livre de *Daniel* pour lequel seule l'annonce de l'époque messianique à venir a de l'importance, est le but fondamental de l'enseignement de l'auteur inspiré, l'interprétation, sous forme prophétique, des événements passés ne voulant être que la mise en valeur religieuse des faits antérieurs dans le plan divin total (cfr p. ex. J. de Menasce, O.P., 1954, dans l'introduction à sa traduction de Daniel, p. 12-17 dans la Bible de Jérusalem; A. Brunet, S. J. dans *Sciences ecclésiastiques,* Montréal, octobre 1955, p. 253-255. — Cfr aussi les considérations émises par J. Steinmann, *Daniel,* 1950, dans la Collection *« Témoins de Dieu »,* p. 38-39 et p. 170-180 et par H. Cazelles, *Daniel,* dans l'encyclopédie *« Catholicisme »,* vol. III, p. 447-454). L'examen plus approfondi de ces solutions relève des cours d'exégèse de l'Ancien Testament. Du point de vue de l'inspiration, nous avions seulement à poser le problème, tel qu'il se présente aux exégètes croyants.

7°) Particulièrement grave, du point de vue de l'inspiration et de l'inerrance, est *la question des difficultés morales soulevées par certains récits et par certains jugements de l'Ancien Testament.*

Le Chrétien, formé selon l'idéal du Christ, qui lit l'Ancien Testament, est nécessairement heurté, déconcerté, par divers groupes de faits ou de jugements qui lui semblent inconciliables avec le sens religieux et moral du Christianisme. Posons le problème en présentant quelques exemples classés en catégories : un essai de solution générale sera proposé à la fin.

a) *Manques de sincérité,* qui ne soulèvent aucune réprobation chez le narrateur et semblent même lui plaire.

Exemples : le subterfuge d'Abraham faisant passer Sara pour sa sœur, avec la perspective de la voir emmenée dans le harem du souverain étranger et d'écarter par là un danger pour lui-même : *Gen.,* XII, 10-21; XX, 1-18; les subterfuges de Jacob pour arracher à Esaü son droit d'aînesse : XXV, 29-34, pour obtenir frauduleusement, à l'instigation de Rebecca, la bénédiction de son père Isaac aveugle, bénédiction destinée à Esaü, *Gen.,* XXVII, 1-40; enfin pour augmenter par un truc son salaire chez Laban : *Gen.,* XXX, 25-43; les subterfuges des Israélites, sur l'ordre de Jahweh, à la veille de leur départ d'Egypte, pour obtenir en prêt des Egyptiens des objets précieux qu'ils emporteront avec eux : *Exod.,* III, 22; XII, 35-36. Jahel est louée comme « bénie entre les femmes » : *Juges,* V, 24, pour avoir promis l'hospitalité à Sisara et l'avoir néanmoins traîtreusement tué durant son sommeil (*Juges,* IV, 17-22). N.B. Avant de donner, plus loin, des explications allant davantage au fond du problème, notons dès maintenant que la mentalité nationale de l'époque est à la base de ces actes : il s'agit de ruses destinées à tromper un ennemi de la nation ou à assurer la supériorité de la nation israélite sur des nations voisines (Israël, descendant de Jacob, sur Edom, descendant d'Esaü); aux Israélites d'alors ces modes d'agir paraissaient être des « manœuvres de guerre », à leur sens de « bonne guerre » (guerre réelle ou « guerre froide »).

b) Très graves nous apparaissent aujourd'hui, à la lumière chrétienne, les *exemples de cruauté* et, plus d'une fois, d'après les textes, de *cruauté dite ordonnée par Jahweh.*

Nous n'avons pas à nous arrêter à la cruauté des méthodes de guerre de ces époques, aux massacres et aux pillages qui suivaient la victoire, en Israël comme dans toutes les nations d'alors ; c'étaient partout les mœurs du temps ; la Bible se contente de nous rapporter les faits, tels qu'ils se sont passés, nous apprenant par là à quel misérable niveau humain Dieu a choisi le peuple qu'il voulait s'unir par alliance et préparer à donner un jour naissance au Sauveur.

Mais nous devons nous arrêter *au rôle attribué dans la Bible à Jahweh lui-même* : *d'abord* dans ces méthodes de guerre, en particulier dans la coutume du *Herem,* malédiction, interdit jeté, au nom de Jahweh et par ordre de Jahweh, sur un ennemi et s'exécutant, après la victoire, par la mise à mort de tous : hommes, femmes et enfants, par l'incendie de la ville, etc. ; *ensuite* au mode d'agir *des prophètes de Jahweh* ou des *élus de Jahweh* à l'égard des ennemis d'Israël et de Jahweh, à l'égard des Israélites prévaricateurs, à l'égard des prophètes de Baal, etc.

Le Herem. Rappelons quelques exemples particulièrement significatifs. La campagne de conquête du pays de Canaan par Josué est représentée dans tout le livre de Josué comme faite sous ce signe de l'interdit, du herem, ordonné par Jahweh : à Jéricho, massacres sans exception, incendies, destruction totale et définitive : *Jos.,* VI, 17, 21, 24, 26 ; tout semble conçu par les acteurs du drame et par le narrateur dans le sens d'une sorte d'holocauste de la ville de Jéricho offert à Jahweh et dont il est interdit aux hommes de retirer le moindre avantage sous peine de péché très grave contre Dieu : pour s'être approprié une partie du butin, Achan sera lapidé, avec ses fils et ses filles, et tous, avec tout ce qui leur appartenait, seront brûlés (*Josué,* VII). — Le même interdit sera appliqué, avec parfois certaines réserves, à la ville de Haï (*Josué,* VIII, 8, 22, 24-26, 28-29), à Maceda (X, 28), à Libna (X, 30-31), à Lachis (X, 32), à Eglon (X, 35), à Hébron (X, 37), à Dabir (X, 39-40), à Asor (XI, 10-15) avec la conclusion XI, 20 : « Car tel était le dessein du Seigneur que le cœur de ces peuples s'endurcît au point de faire la guerre à Israël et qu'ainsi l'on pût les vouer à l'interdit sans pitié et les exterminer selon ce que le Seigneur avait ordonné à Moïse ». C'était l'application de l'ordre donné par Jahweh à l'égard des villes de Canaan (*Deut.,* XX, 16-18), avec indication du motif : « afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter les pratiques abominables auxquelles ils se livrent en l'honneur de leurs dieux et que vous ne péchiez point contre le Seigneur votre Dieu ». Cfr aussi les prescriptions de *Deut.,* VII, 1-7.

Plus tard encore, on retrouve un même genre d'« interdit » (*1 Sam.,* XV) exercé par Saül sur les Amalécites par ordre du prophète Samuel ; pour avoir dérobé à l'interdit des brebis et des bœufs, Saül, en châtiment, ne gardera pas la royauté pour sa dynastie et Samuel égorge lui-même le roi Agag « devant Jahweh » en achèvement du Herem... On pourrait citer d'autres exemples.

Une discussion approfondie de ces faits devrait commencer par le problème du genre littéraire de ces récits du livre de *Josué* : tout indique en effet (en particulier à la lumière du livre des *Juges* et d'autres

livres postérieurs) que la destruction radicale systématique des Cananéens doit avoir été en fait beaucoup plus limitée qu'on ne serait porté à le conclure des récits du livre de *Josué*; on constate en effet la permanence de centres cananéens sur le sol palestinien jusqu'à des dates très postérieures; on remarque l'influence profonde des Cananéens, de leurs rites, de leurs idées religieuses sur le peuple d'Israël; il y a, semble-t-il, dans le livre de *Josué*, un genre littéraire de simplification, de systématisation, qui ne répond sans doute que très imparfaitement à ce que fut en réalité la pénétration d'Israël en Canaan. — De plus, l'ordre général d'interdit, attribué à Jahweh, dans *Deut.*, VII, 1-7, nous est rapporté dans un livre qu'on s'accorde de plus en plus à reconnaître comme rédigé plusieurs siècles après la conquête de Canaan. Mais ces questions, très importantes du point de vue historique et exégétique et qui devaient en conséquence être signalées ici, ne changent rien au fait que l'auteur inspiré attribue à Jahweh la responsabilité de l'interdit : là est le problème, du point de vue de l'inspiration et de la valeur morale de l'Ancien Testament.

Une seconde remarque, également très importante mais qui n'atteint pas non plus le fond du problème, est la suivante : aussi bien la cruauté de l'interdit ou de massacres équivalents, que leur attribution au dieu de la nation, se retrouvent chez maints autres peuples de l'antiquité.

Le roi Meša de Moab (9e siècle avant le Christ) se vante, dans sa fameuse inscription : l. 11-12, d'avoir pris la ville d'Ataroth, « tué tout le peuple de la ville, spectacle agréable à Kamosch » (dieu de Moab); l. 16 d'avoir tué tous les habitants de Nebo, au nombre de 7000 : hommes, femmes, etc. parce qu'il avait voué la ville à Kamosch. — Une cruauté plus horrible encore se rencontre chez les rois assyriens : leurs inscriptions de victoires sont pleines de descriptions d'atrocités commises sur les peuples vaincus, leurs chefs, leur population; la guerre où se manifestent ces atrocités est dite, dans les mêmes inscriptions, être faite sur l'impulsion des dieux assyriens, avec leur protection, sous leur conduite; nulle part on ne constate un regret de ces atrocités du point de vue religieux; les souverains étalent ces atrocités, avec la même sérénité et confiance en leurs dieux avec laquelle ils disent leurs victoires et la protection divine. — En dehors des milieux sémitiques, chez les Perses indo-européens, p. ex. dans les inscriptions de Darius, se manifeste semblable conception de la guerre, guerre atroce, qui ne provoque, chez les vainqueurs, aucun remords en face de leurs dieux; ils apparaissent convaincus que les dieux sont d'accord avec ces atrocités, de même qu'ils ont conduit leur peuple à la victoire. — Chez ces peuples divers, le roi se considère comme le vicaire de la divinité, son représentant; sa victoire est la victoire du dieu; la sévérité de sa répression, l'exercice de la justice du dieu, qui a été gravement offensé par la résistance de l'ennemi, maintenant vaincu [18]. Israël a les mêmes convictions : la nation est entre les mains de Jahweh, conduite par Jahweh; spontanément, le peuple, et les écrivains qui expriment les pensées du peuple, attribuent à Jahweh l'initiative des actes collec-

18. On trouvera un bon exposé de ces faits d'histoire et de l'appréciation historique de ces faits dans les articles de H. Stieglecker, *Härte und Grausamkeit im Alten Testament* (*Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1950, p. 9-30 et 105-128; 1951, p. 103-118 et 210-225).

tifs de la nation. Il y a, dans plus d'un cas, une sorte de « genre littéraire » dans ces attributions à Jahweh.

Troisième remarque qui va plus au fond des choses. L'idée religieuse profonde, qui inspirait l'interdit, était juste en principe. Le devoir de fidélité à Jahweh et à son alliance réclamait d'Israël de s'abstenir de tout culte idolâtrique païen, d'écarter du peuple tout danger de contamination religieuse. Les mesures prises, selon les mœurs du temps, étaient des *interprétations humaines* de la volonté de Jahweh et des paroles divines établissant le pacte d'alliance entre Jahweh et Israël. On ne peut comprendre historiquement la cruauté des guerres d'Israël et cette persuasion nationale de la part prise par Jahweh aux répressions sanglantes, qu'en remettant ces actes et ces convictions dans le cadre des idées d'alors, dans le niveau moral et religieux, dans lequel Dieu a trouvé le peuple qu'il s'est choisi.

Ces réponses, toutefois, doivent s'achever dans un principe supérieur : le caractère de la révélation progressive que Dieu a donnée à Israël ; nous y reviendrons plus loin. Il est trop clair en effet qu'il y a une immense distance entre l'esprit du livre de Josué, considéré dans son milieu contemporain, et la doctrine d'amour universel et illimité inculquée par le Christ et manifestée à son point culminant dans le sacrifice du Calvaire [19].

Mode d'agir des prophètes ou des élus de Jahweh à l'égard des ennemis de Jahweh et d'Israël, à l'égard des prophètes de Baal, à l'égard des Israélites prévaricateurs, etc.

Les exemples les plus marquants se trouvent dans la lutte violente qui opposa Elie et ensuite Elisée au fanatisme antireligieux d'Achab et de Jézabel. Elie, après l'insuccès des prophètes de Baal et la descente miraculeuse du feu du ciel pour consumer l'holocauste préparé pour Jahweh, fait tuer par le peuple les 450 prophètes de Baal (*I Rois,* XVIII, 40). — Quand Ochozias envoie vers Elie des messagers pour s'emparer de lui, deux fois, cinquante hommes et leur chef sont frappés, par ordre d'Elie, du feu du ciel et meurent (*II Rois,* I, 9-12). Plus tard, quand Jéhu aura pris le pouvoir, il convoquera, mensongèrement, pour un sacrifice à faire à Baal dans son temple les prophètes et les adorateurs de Baal protégés naguère par Achab et Jézabel, et, quand ils seront rassemblés et sans défense, il les fera tous massacrer par ses soldats (*II Rois,* X, 18-28).

Avant d'essayer, à la fin de cette section, une réponse allant davantage au fond du problème, faisons remarquer dès maintenant, à propos de cette lutte entre Elie, Elisée et la dynastie d'Achab, qu'une

19. On remarquera que ce Herem sanglant est devenu plus tard en Israël même l'expulsion hors de la communauté : cfr Esdras, X, 8. Et la même formule sera reprise par l'Eglise « Anathema sit », avec le sens d'une expulsion hors de l'Eglise et de la privation de toute participation aux biens spirituels de l'Eglise, mais avec l'espoir, exprimé en un cas semblable par saint Paul : *I Cor.,* V, 5, que, par cette sanction, l'âme du coupable « soit sauvée au jour du Seigneur Jésus ».

partie extrêmement grave se jouait, dans l'Israël du Nord, entre la religion de Jahweh et celle de Baal, le Baal des Sidoniens patronné par la reine Jézabel, venue de Sidon; la reine, très fière, très volontaire (cfr *I Rois,* XVIII, 4; XIX, 2; XXI, 4-16; *II Rois,* IX, 30-31), mit tout en œuvre pour supprimer la religion de Jahweh, fit renverser les autels et tuer les prophètes de Jahweh en grand nombre (*I Rois,* XVIII, 4; XIX, 10, 14), engagea une lutte à mort contre Elie (*I Rois,* XIX, 2), l'intrépide défenseur de la religion de Jahweh. La mort sanglante des prophètes de Baal sembla aux contemporains, dans cette lutte de part et d'autre fanatique, une juste réponse au meurtre par Jézabel des prophètes de Jahweh. Les remarques que nous faisions ci-dessus à propos du Ḥerem s'appliquent également ici. — Ajoutons que l'ensemble du récit d'Elie, qui renferme de grandes beautés (cfr ch. XVII, XIX), a visiblement le caractère de tradition populaire, avec les simplifications, affabulations, mises en scène de ce genre historique et avec toutes les véhémences de l'âme populaire en toute époque de crise extrême et décisive. — Mais surtout constatons que l'esprit qui inspira ces violences est expressément rejeté par Notre-Seigneur dans Luc, IX, 54 : les apôtres, ayant proposé en des termes rappelant précisément *II Rois,* I, 9-12 d'appeler le feu du ciel sur des Samaritains refusant d'accueillir Jésus, furent sévèrement réprimandés par le Maître. La Vulgate, avec un certain nombre de manuscrits grecs, ajoute ici : « Nescitis cuius spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere sed salvare ».

Le roi Jéhu, oint par ordre d'Elisée contre la dynastie d'Achab (*II Rois,* IX, 1-13), apparaît dans sa conquête du pouvoir d'une cruauté épouvantable : il fit massacrer 70 fils d'Achab (*II Rois,* X, 1-10) et se vanta d'avoir par là réalisé les prophéties d'Elie et prouvé « qu'il ne se perd aucune des paroles prononcées par le Seigneur contre la maison d'Achab » (*II Rois,* X, 10); il tua les 42 fils d'Ochozias, roi de Juda (*II Rois,* X, 11-14) et tous ceux qui restaient de la maison d'Achab (*II Rois,* X, 17) : « Ce fut une totale extermination, ainsi que le Seigneur l'avait dit à Elie » (*II Rois,* X, 18) et il est pour ce motif félicité par Jahweh (*II Rois,* X, 30) : « Parce que tu as bien accompli ce qui m'est agréable, en traitant la maison d'Achab comme je le désirais, tes fils occuperont le trône d'Israël pendant quatre générations ».

Il est facile de remarquer combien l'ambition de Jéhu, voulant s'assurer à jamais le pouvoir, est la raison profonde de ces actes et non le zèle pour la pureté du culte de Jahweh; la Bible du reste (*II Rois,* X, 29, 31) le blâme ouvertement d'avoir laissé subsister à Béthel et à Dan les veaux d'or établis par Jéroboam; mais ce qui intéresse le narrateur inspiré c'est que les prophéties d'Elie se sont réalisées; constatant que la dynastie de Jéhu s'est maintenue durant quatre générations, il en conclut que la cause de cette faveur a dû être d'avoir assuré le triomphe définitif de Jahweh sur le Baal de Jézabel et d'avoir exercé le jugement divin sur la dynastie qui avait failli écarter à jamais Israël de son Dieu. Plus tard, par ordre même de Jahweh, le

prophète Osée (I, 4-5) stigmatisera les massacres commis par Jéhu : « Le Seigneur a dit à Osée : D'ici peu je punirai la maison de Jéhu pour les massacres de Jezrael et je mettrai fin à la dynastie de la maison d'Israël ». Enfin, l'antithèse de cette conduite avec la doctrine du Christ est manifeste partout dans les évangiles (p. ex. Mt., V, 21-24, 38-48).

c) *Les sentiments de vengeance et les malédictions contre les ennemis,* s'exprimant en un certain nombre de faits de l'A.T., dans divers psaumes, dans l'un ou l'autre texte de Jérémie, etc.

Le principe de la vengeance du sang était fortement enraciné dans l'âme sémitique. Il résultait du reste, en bonne part, de la nécessité d'assurer sa propre défense, la défense de la famille, du clan, de la tribu, en l'absence de toute autorité supérieure. Plus la vengeance était violente, mieux semblait s'affirmer la valeur, la force de l'homme : Caïn sera vengé sept fois (*Gen.,* IV, 15) ; Lamech se vante d'étendre sa vengeance à 77 fois le tort subi (*Gen.,* IV, 24). La formule « Œil pour œil, dent pour dent » (*Exod.,* XXI, 24), si nettement condamnée par Notre-Seigneur (Mt., V, 38) comme définitivement dépassée par le progrès de la révélation divine, n'avait été en son temps qu'une prescription de modération du droit de vengeance : ne pas excéder dans la répression le tort subi. Cet esprit de vengeance nous apparaît, sous des traits particulièrement choquants, dans divers récits de la Bible : p. ex. dans la vengeance de Gabaonites à l'égard des descendants de Saül (*2 Sam.,* XXI), s'exprimant à la suite d'un oracle du Seigneur (XXI, 1) et approuvée par David ; dans la demande de David à son fils Salomon de faire périr, après sa mort, Séméi qui l'avait jadis insulté et auquel de son vivant il avait par serment promis le pardon (*I Rois,* II, 8-9).

Il est clair que cet « esprit de vengeance » est un des traits de l'Ancien Testament, contre lequel Notre-Seigneur a réagi avec le plus de vigueur : aux 7 fois de la vengeance de Caïn (*Gen.,* IV, 15) ou du psaume 79, 12, aux 77 fois de la vengeance de Lamech (*Gen.,* IV, 24), il oppose clairement, dans Mt., XVIII, 21-22, le devoir du pardon étendu non pas seulement à 7 fois comme le propose Pierre, mais à soixante-dix fois sept fois ; et, à côté de beaucoup d'autres textes, le ch. V de Mt., 21-26, 38-42, 43-48 est, sous trois aspects différents, une grande leçon d'amour des ennemis, directement opposée à cet esprit de vengeance.

Les psaumes de malédiction, appelant la vengeance de Jahweh sur les ennemis de la nation ou sur les ennemis personnels du psalmiste, sont plus d'une fois, pour le prêtre catholique qui dit son bréviaire, singulièrement déconcertants et troublants [20].

20. Voyez une liste de ces psaumes dans un article de M. Van Imschoot, dans les *Coll. Gand.,* 1944, p. 90-93, avec diverses remarques très utiles à leur sujet. Il énumère ces psaumes en deux groupes : demande à Dieu d'envoyer des maux très graves : aux ennemis d'Israël : ps. LXXIX, 6, 12 ; LXXXIII, 10-19 ; CXXIX, 5-8 ; aux ennemis du psalmiste : ps. V, 11 ; VI, 11 ; VII, 10, 16 ; X, 12 ; XXVIII, 4 ; XXXI, 19 ; XXXV, 4-6 ; XL, 15 ; LIV, 7 ; LVIII, 7-11 ; LXIX, 23-29 ; CIX, 6-19 ; CXXXIX, 19 ; CXL, 9-12 ; CXLI, 10 ; CXLIII, 12. — Cfr aussi Junker, H., *Das theologische Problem der Fluchpsalmen,* Trèves, *Pastor bonus,* 51, 5/6, p. 71 suiv.

Sans nous arrêter ici aux psaumes où le psalmiste demande la défaite des ennemis de la patrie, nécessairement corrélative de la victoire d'Israël, bornons-nous à quelques exemples, marqués plus nettement de l'esprit de vengeance, surtout de la vengeance personnelle : 58, 7-11 (« le juste aura la joie de voir le châtiment des impies, et de se baigner les pieds dans leur sang ») ; 68, 24 (même image et, en plus : « que la langue de tes chiens ait sa part à la curée des ennemis ») ; 69, 23-29 (avec de très fortes malédictions comme : « laissez-les accumuler fautes sur fautes ; que jamais ils ne soient reconnus justes auprès de vous ») ; 109, 6-19 (série de malédictions contre un ennemi personnel, sa femme, ses enfants, etc.) ; 137, 7-9 (avec l'effrayant « beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram ») ; de Jérémie, contre ceux qui ont fomenté un complot contre lui : XVIII, 21-23.

Certes, on diminue sensiblement la difficulté en faisant remarquer que, souvent, il y a, sous-jacent à ces demandes d'intervention punitive de Dieu, un sens très aigu de la justice de Dieu, qui rend à chacun selon ses œuvres : cela se trouve très fortement exprimé dans le terrible psaume 109, 6-19, cité ci-dessus : l'homme que maudit le psalmiste n'a « jamais songé à se montrer miséricordieux », il « a persécuté l'affligé et le malheureux » ; « Il aimait la malédiction, qu'elle tombe sur lui » ; « qu'il soit enveloppé de malédiction comme d'un manteau », etc. Or, dans l'état alors encore incomplet de la révélation divine progressive octroyée à Israël, l'au-delà céleste n'intervenait guère dans la pensée des psalmistes pour manifester la vraie justice de Jahweh : c'était sur la terre que leur paraissait devoir s'exercer la justice divine par le châtiment des méchants. La vraie solution ne pourra venir que de deux points essentiels de la révélation de Jésus ; c'est à la lumière de l'éternité, d'une part, de Dieu qui est amour et miséricorde et veut que nous le soyons comme Lui, d'autre part (Luc, VI, 36 ; 1 Jo., III, 11, 14, 16-19, 23 ; IV, 7-11), que le Christ corrigera définitivement ces insuffisances de l'Ancien Testament. Nous aurons à y revenir ci-dessous.

d) *Morale sexuelle déficiente de l'Ancien Testament.*

La *polygamie* longtemps fut regardée comme permise, conformément aux coutumes sémitiques ambiantes : Sara et Agar femmes d'Abraham ; Lia et Rachel femmes de Jacob, qui eut encore des enfants de Bala et de Zelpha servantes de Lia ; Esaü eut deux femmes (*Gen.*, XXVI, 34) ; David eut plusieurs femmes et le scandaleux harem de Salomon (*I Rois*, XI, 1-13), comprenant de nombreuses femmes de diverses nations, eut pour conséquence l'introduction des cultes étrangers de ses femmes sur la terre de Jahweh. — La polygamie pourtant disparut de plus en plus et, au temps de Jésus, la monogamie était devenue la règle générale (sans être, pourtant, considérée comme rigoureusement obligatoire).

Le *divorce* était expressément autorisé (*Deut.*, XXIV, 1-4), moyennant certaines conditions en faveur de l'épouse répudiée et l'on sait que le motif de divorce légitime, énoncé *Deut.*, XXIV, 1, était fortement discuté au temps de Jésus entre les écoles d'Hillel et de Schammaï. Le texte même du Deutéronome était intervenu, dans l'histoire des mœurs israélites, comme une réglementation,

en faveur de l'épouse, de l'arbitraire de l'époux en cette matière. Notre-Seigneur déclara nettement que ces tolérances anciennes étaient abolies et que le mariage était indissoluble (Mt., V, 31-32 et XIX, 3-9).

D'autres *licences sexuelles* apparaissent dans l'Ancien Testament, notées comme existantes et en fait autorisées par les textes mêmes qui les limitent et les réglementent : p. ex. les libertés prises par les soldats vainqueurs à l'égard de femmes captives de guerre et considérées comme un butin, libertés réglementées en faveur de ces femmes par *Deut.*, XXI, 10-14; le mépris pratique du mariage et de la famille des esclaves, réglementé, en faveur de l'esclave, par *Exod.*, XXI, 2-6, etc.

En regard de ces déficiences, on notera cependant dans l'Ancien Testament maints beaux traits sur l'union conjugale et l'esprit familial, depuis le texte initial de *Gen.*, II, 2 « os de mes os et chair de ma chair » sur l'union étroite de l'homme et de la femme, jusqu'au symbolisme de l'union conjugale (depuis Osée) pour marquer l'amour de Jahweh pour Israël et enfin jusqu'aux délicatesses du livre de Tobie [21].

Ces quatre groupes de difficultés morales posées par l'Ancien Testament ne sont ici présentés qu'à titre d'exemples; d'autres aspects délicats, soulevant des objections, eussent pu aussi être envisagés. Mais ces quatre groupes nous semblent suffire pour marquer la gravité et la complexité du problème. Comment le résoudre?

Le principe fondamental de la solution nous semble être de bien comprendre, jusqu'en ses dernières conséquences logiques, le caractère de *révélation progressive* de l'Ancien Testament. Dieu s'est choisi librement un peuple en son milieu social et ethnique concret, à un niveau moral et religieux qui n'était pas supérieur à celui des peuples environnants. Les directives qu'Il lui donnera devront être adaptées aux habitudes ancestrales de ce peuple, à sa manière de comprendre, à ses réactions morales spontanées. Rien d'étonnant à ce que le point de départ apparaisse très humble et que l'ascension vers le mieux se réalise très lentement, comme toute transformation collective d'un peuple. L'œuvre divine en Israël est essentiellement l'éducation morale et religieuse de la nation *vers un monothéisme moral* de plus en plus intime, de plus en plus profond, *vers une conception de l'Alliance* entre Jahweh et son peuple de plus en plus élevée, qui puisse s'épanouir un jour dans la conception de l'Église corps mystique du Verbe incarné. Cette éducation fut lente et difficile, se réalisant, non pas en une humanité idéale, non pas avec des personnages de vitrail, mais en une humanité très réelle, telle que le péché l'avait faite et ne cessait de la modeler, en une humanité entraînée par ses passions, souvent rebelle aux appels du Seigneur.

Ce serait une erreur très grave de se représenter chacun des ordres de Jahweh dans l'Ancien Testament comme donné de façon définitive,

---

21. Cfr dans *Lumière et Vie*, juin 1952, p. 7-20 : A. Gelin, *Le mariage d'après l'Ancien Testament, Rayons et Ombres*, excellente étude de vulgarisation pastorale.

au niveau moral définitif du Nouveau Testament. Notre-Seigneur lui-même a formulé ici un principe d'une extrême importance pour notre sujet, quand Il a dit : Mt., XIX, 8 : « Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras ». Il nous apprend donc qu'il y a dans l'Ancien Testament des lois présentées alors, et justement, comme venant de Dieu par Moïse, comme munies de l'autorité divine, et qui cependant sont conditionnées par la dureté du cœur de l'homme, qu'il y a donc, dans certaines lois du Code moral de l'Ancien Testament, une adaptation divine à la faiblesse humaine. Le caractère de révélation progressive de l'Ancien Testament, de simple palier vers un niveau plus élevé, est marqué plus nettement encore en Mt., V, 21-48 quand Jésus reprend l'une après l'autre des formules morales de l'Ancien Testament : « Non occides... Non moechaberis... Quicumque dimiserit uxorem suam det ei libellum repudii... Oculum pro oculo et dentem pro dente » et en montre l'insuffisance pour le salut, la nécessité soit d'un supplément de doctrine soit d'une correction formelle de la doctrine ancienne (doctrine promulguée cependant au nom de Jahweh). La thèse de l'adaptation, de la condescendance divine au niveau moral inférieur du peuple choisi n'est aucunement une thèse nouvelle, née au XX[e] siècle : dans un travail très suggestif, paru dans les *Recherches de Science religieuse,* IX, 1919, p. 197-221 [22], le Père Pinard de la Boullaye a mis en relief les applications de cette thèse de la condescendance divine (sunkatabasis) chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques ou Pères de l'Eglise : S. Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, etc. Il se passa ici, dans l'éducation morale et religieuse du peuple juif, ce qui se passe dans l'attraction morale et religieuse qu'exerce la grâce sur l'âme d'un pécheur qu'elle attire à la conversion; c'est au niveau de sa médiocrité morale, de ses passions, que Dieu insère sa grâce, appelant à « un mieux », et, de mieux en mieux, vers la pleine lumière.

Précisons l'idée de *l'éducation du peuple d'Israël par révélation progressive* en insistant sur ses deux caractères essentiels : l'*appel de Dieu par amour* et *le « oui » de l'homme, fidèlement maintenu.* M. A. Gelin, dans un excellent article de haute vulgarisation : « Morale et Ancien Testament » (Revue : *Catéchistes,* n° 15, 3[e] trimestre 1953, p. 133-137) [23], exprime cette idée de façon très heureuse, p. 135 :

---

22. Son article était conçu du point de vue de l'histoire des religions sous le titre : *Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi d'après les Pères de l'Eglise,* avec le sous-titre : « La Thèse de la Condescendance ».

23. L'auteur renvoie lui-même à son livre : « Problèmes d'Ancien Testament », Paris-Lyon, Vitte, 1952, 110 p., 3[e] exposé : « Morale et Ancien Testament », p. 71-92. Cfr aussi du même auteur « Les idées maîtresses de l'Ancien Testament », Lectio divina, 2, Paris, Editions du Cerf, 1948, 88 p. — Cfr aussi l'arti-

« Cette éducation s'est opérée dans un climat moral original. C'est le climat de l'Alliance, intention d'amour et exigence de fidélité ! L'« homme biblique » n'est pas comme l'« homme grec » celui qui construit son achèvement personnel et son équilibre social, mais celui qui entend un appel d'En-haut. Dieu parle (*Hébr.*, I, 1) et sa parole est à la fois révélation de Lui-même et énoncé moral. La religion du Sinaï implique la Loi morale et le message biblique essentiel est le monothéisme moral. Dieu attend une réponse et la vie humaine prend, de ce fait, le sens d'un drame : ou bien l'on accepte de « connaître » Dieu (expression essentielle), ou bien on fait échec à Dieu par une attitude concrète de refus... ».

On comprend dès lors que la *fidélité au monothéisme moral,* la fidélité à Jahweh Dieu unique, soit pour Israël le devoir primordial, la mission essentielle; qu'abandonner Jahweh pour les Baals, pour les dieux étrangers, soit le crime capital; qu'empêcher la contamination de ce culte de Jahweh par les cultes cananéens soit la principale préoccupation des chefs du peuple. — S'il se fait alors que cet ordre divin, de fidélité à Jahweh par-dessus tout, se concrète, se réalise dans des coutumes ancestrales de méthodes de guerre qui contredisent l'idéal chrétien, dans des exécutions et des châtiments qui nous révoltent, c'est la « dureté de cœur » des hommes de cette époque qui a ainsi conditionné l'ordre divin. Ce sont applications, interprétations humaines d'un ordre fondamental divin. Nous pouvons aujourd'hui blâmer franchement les réalisations dues à l'époque, tout en comprenant et reconnaissant la haute direction réellement donnée par Jahweh au peuple d'Israël vers le monothéisme moral. Nous ne nous étonnerons pas dès lors de voir blâmer, à une époque ultérieure en Israël, par exemple par le prophète Osée, les actes de zèle jahviste accomplis par Jéhu avec toute la cruauté du général usurpateur. Encore une fois, la révélation de l'Ancien Testament a été une révélation progressive, dont le terme définitif est donné par le Christ.

Comme nous l'avons déjà marqué ci-dessus à propos des psaumes de malédiction, c'est seulement à la lumière de certaines vérités essentielles mises à la base de la religion par le Christ (préparées du reste partiellement dans les derniers siècles de l'Ancien Testament) : l'au-delà éternel, dont la perspective constante domine toute la morale de Jésus, l'amour de Dieu, notre père, pour nous tous et pour chacun de nous, manifesté dans l'Incarnation et la Rédemption, le devoir d'amour mutuel des hommes, en imitation et participation de l'amour gratuit de Dieu pour nous, c'est à la lumière de ces vérités définitivement révélées, que se résolvent les problèmes encore insuffisamment posés dans l'Ancien Testament : le problème de la rétribution divine des actes humains, qui n'est plus à envisager comme nécessairement terrestre; le devoir de la charité qui s'étend à tous sans exception,

cle : « De inferioritate morali Veteris Testamenti », de H. Kruse, S. J., dans *Verbum Domini*, vol. 2, 1950, p. 77-88.

ennemis comme amis, Gentils ou Samaritains comme Juifs (cfr la parabole si directe du bon Samaritain, l'ennemi d'Israël, proposé par Jésus aux Juifs en modèle de charité et cfr toute la doctrine de saint Paul sur l'égalité des Juifs et des païens devant l'appel à la foi) ; le devoir de la sincérité radicale (« Sit sermo vester : est, est ; non, non » : Mt., V, 37) à l'imitation de la sincérité de Dieu (cfr S. Paul, *II Cor.*, I, 17-20). Les devoirs relatifs au mariage et à la chasteté fondent leur caractère définitif sur la révélation du Christ : p. ex. la suppression du divorce, la sainteté du mariage, éclairées par la convergence d'enseignements tels que Mt., V, 31-32 ; XIX, 3-6 ; *I Cor.*, VII, 10-11 ; *Eph.*, V, 22-23.

La grande leçon morale à tirer de l'Ancien Testament nous semble avant tout fondée sur le principe de l'éducation progressive du peuple d'Israël par Dieu qui l'a choisi. Ce que l'Ancien Testament nous enseigne, du point de vue moral, c'est la lente progression vers le mieux, à travers les siècles ; c'est l'idée du Dieu unique, principe de vie morale, s'approfondissant depuis la révélation du Sinaï, à travers les prophètes ; préparant de mieux en mieux le sens de la paternité divine qui deviendra réalité vécue lors de la venue du Fils ; c'est l'idée de l'Alliance, vécue au milieu des infidélités d'Israël, qui marquera la gratuité de l'amour divin, et aboutira aux doctrines de la grâce et de la rédemption ; c'est la formation et la progression de l'idée du Règne de Jahweh et du Messie promoteur du Règne [24].

C'est, nous semble-t-il, un grand progrès dans l'étude de l'Ancien Testament, que ce souci de mieux comprendre la progression des idées d'Israël, l'évolution de son espérance messianique, le plan de Dieu réalisé dans l'Ancien Testament, et de substituer ces larges perspectives aux analyses minutieuses d'autrefois sur les difficultés morales [25].

---

24. Cfr « La crise de l'Ancien Testament », dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1929, p. 818-839, 3e partie : « Ce que doit être l'enseignement catholique de l'Ancien Testament » et dans le volume : *L'Ancien Testament et les Chrétiens* : « A la lumière de l'encyclique Divino afflante Spiritu », les pages 99 à 105.

25. Citons quelques livres utiles de ce point de vue : *Catholiques* : G. E. Closen, *Wege in die Heilige Schrift*, Ratisbonne, 1939 ; traduction française : *Clefs pour la Sainte Ecriture*, Bruges, 1954. — J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament.* La pensée moderne et le catholicisme, IX, Aix-en-Provence, 1947. — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, 1948. — H. Duesberg, O.S.B., *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 1948. — J. Guillet, S. J., *Thèmes bibliques*, Paris, 1950. — C. Charlier, O.S.B., *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous, 1950. — *L'Ancien Testament et les chrétiens*, ouvrage en collaboration, Paris, 1951. — P. Paul Marie de la Croix, O.C.D., *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*, Bruges-Paris, 1952. — L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, 2e édit., Paris, 1953.

Protestants croyants : J. E. Mac Fadyen, *The Message of Israel*, Londres, 1931. — G. Ernest Wright, *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago, 1944. — N. H. Snaith, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, Philadelphie, 1946. — A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, Londres, 1947 ;

Concluons cette première partie. Dieu nous parle par des hommes. Il a voulu que nous soient présentées dans tout leur réalisme les pénibles étapes de la lente ascension du peuple d'Israël vers l'Israël de Dieu dans lequel il devait s'absorber. La religion chrétienne est d'abord un fait, *un événement*; cet événement ne se comprend parfaitement que dans sa préparation historique à travers les siècles. Le Christ, centre du plan divin de salut, est entré dans l'histoire dès l'acte de foi d'Abraham, Abraham si peu conscient encore du sens et de la portée de la bénédiction de Jahweh, promise à lui-même et à sa postérité. Saisis par Dieu dans leur barbarie native, répondant à Dieu selon leurs mœurs, leurs coutumes, leur psychologie, souvent encore grossières, mais obéissants et croyants à leur manière, les hommes d'Israël s'orienteront vers le climat du Christianisme; Dieu a voulu qu'apparaisse dans toute sa vérité humaine cette progression des ténèbres vers la lumière, d'un milieu d'égoïsme vers la charité chrétienne; à qui la voit dans son terme qu'est le Christ, l'œuvre divine se révélera plus lumineuse de siècle en siècle dans la faiblesse même de l'agir humain. Le Christ préparé dans l'histoire aide à comprendre le Christ venu. Depuis des siècles, Dieu se rapprochait des hommes, par ses révélations, par l'action de ses envoyés humains, par le flux des événements, par des faits annonçant typiquement l'avenir, jusqu'au jour où l'avènement personnel sur notre sol de sa Parole, de son Verbe incarné, vint donner son sens à tout le passé, comme à tout le présent et à tout l'avenir.

(*A suivre*). Jean LEVIE, S. J.

---

analysé et résumé dans un article intéressant de Jean Daniélou, dans *Dieu vivant*, cahier II, p. 107-118. — S. de Dietrich, *Le Dessein de Dieu*, Itinéraire biblique, Paris-Neuchâtel, 3e édit., 1949.

L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23

(*suite*)

II. L'ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS
LE THÈME DES QUATRE DIMENSIONS : SA SIGNIFICATION ET SES RAPPORTS AVEC LE PLÉRÔME

Quand on passe de *Colossiens* à *Ephésiens,* on constate que le mot « mystère » change de sens : maintenant il ne désigne plus le Christ lui-même, mais la récapitulation en lui de tous les êtres : I, 9 : γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ... ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ; plus précisément encore l'unification en un même corps des Juifs et des Gentils (III, 6). Bref ici le mystère, ce n'est pas autre chose que l'Eglise, dont l'Epître enseigne clairement l'universalité. C'est dire que le glissement de sens que nous avons observé dans l'emploi de *plêrôma* (du Christ rempli par Dieu de *Col.,* on passe à l'Eglise remplie par le Christ) se retrouve également dans l'usage du mot « mystère ».

Ce qui est remarquable, c'est que ce développement de la doctrine, qui n'a rien que de très normal, s'accomplit encore dans une atmosphère sapientiale. Nous en avons la preuve la plus forte dans *la mention des quatre dimensions* d'*Ephés.,* III, 18. Que n'a-t-on pas dit au sujet de ces dimensions mystérieuses? En fait, au premier abord, elles ont de quoi surprendre : l'objet n'en est pas précisé ; dans la Bible elle-même, ainsi que le note Dom Dupont [60], lorsque l'on traite des dimensions de l'arche, du temple, de Jérusalem, il n'est parlé que de longueur, largeur et hauteur ; on s'explique donc mal la présence dans notre texte d'une quatrième dimension : la profondeur.

Nous n'insisterons pas sur les commentaires fantaisistes des auteurs anciens. Certains ont vu dans les quatre dimensions les branches de la croix (Origène) ; d'autres, quatre vertus chrétiennes (S. Augustin : l'amour, l'espérance, la patience et l'humilité) ; d'autres, les anges et les hommes répartis en bons et en mauvais (Jérome) ; d'autres encore la divinité et l'humanité du Christ et la prédication apostolique qui l'annonce (Severianus) [61].

60. *Gnosis,* p. 477.

61. Sur ces opinions anciennes, cfr Abbott, *The Epistle to the Ephesians,* pp. 100-101. Cfr aussi J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de S. Grégoire de Nysse,* dans *Vom Christlichen Mysterien Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel,* Dusseldorf, 1951, p. 85.

Les modernes ont, comme de juste, cherché l'origine de ce thème. Pour l'expliquer, on s'est référé aux spéculations juives sur les quatre animaux de la vision d'Ezéchiel et sur le caractère cubique de la nouvelle Jérusalem (*Apoc.*, XXI, 26; *Baba bathra,* 75 b) [62], et également à la phraséologie astrale ou même magique dont usent parfois les religions hellénistiques [63]. Reitzenstein [64] cite un texte magique où sont mentionnées les quatre dimensions, dans une prière faite à la Divinité de se manifester. Helge Almqvist [65] allègue un passage astrologique du *De facie quae in orbe lunae apparet* de Plutarque (25, *Moralia,* 939 A).

Dom Dupont [66] n'a pas de peine à faire bonne justice de ces rapprochements gratuits. Lui-même recourt, ainsi qu'on l'a vu plus haut, au vocabulaire philosophique du stoïcisme vulgarisé; mais, si certaines coïncidences qu'il relève sont séduisantes, il n'est pas parvenu à produire un seul texte qui soit véritablement convaincant. Le passage des *Tusculanes* qu'il juge le plus topique n'énumère pas les quatre dimensions de l'espace; il n'y est question que de contempler le haut et le bas, le commencement, le milieu et la fin.

On ne voit pas davantage de quel secours peut bien être en l'occurrence le thème de l'οὐρανοβατεῖν ou ascension de l'âme dans les astres, lieu commun de la philosophie hellénistique que Lucien a ridiculisé dans son *Icarémonippe* et qu'on utilisait aux fins les plus diverses : pour prouver la puissance de l'esprit, pour faire l'éloge du cosmos, pour magnifier la contemplation de l'Intelligible, pour inciter au mépris des choses terrestres [67]. Les textes philosophiques ou hermétiques qui exploitent ce τόπος ne mentionnent que deux dimensions : hauteur et profondeur, qui originairement désignaient la croissance et le déclin des astres. D'ailleurs les Grecs ne distinguaient pas quatre dimensions, mais trois seulement [68].

Ainsi donc les soi-disant analogies sont en réalité inexistantes. Faut-il s'en étonner? Les Stoïciens pensaient que la connaissance de l'univers dans toute son extension donne la connaissance de Dieu, parce que Dieu et l'univers se confondent. Il est peu vraisemblable que l'Apôtre ait exploité de telles conceptions. Certes la chose ne saurait être tenue à priori pour impossible, mais on voudrait des preuves solides qui font totalement défaut. Relevons ici en passant ce fait significatif. Le discours à l'Aréopage (*Act.*, XVII) est l'exemple classique des emprunts faits par Paul au stoïcisme; cependant, dans une thèse de la Faculté de théologie d'Uppsala [69], B. Gärtner vient de montrer que les thèmes développés dans ce discours n'ont du stoïcisme que l'apparence et se rattachent à la tradition biblique des Juifs de la Diaspora, en particulier telle qu'elle se trouve élaborée par la Sagesse de Salomon.

Comme Paul ne précise pas l'objet des quatre dimensions, on a assez naturellement cherché à suppléer à son silence. Pour les uns, les dimensions sont celles de l'héritage céleste [70]; cette opinion n'a pas d'appui dans le contexte. D'autres,

---

62. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, p. 250, note 3; cfr H. Schlier, art. Βάθος, T.W.N.T., I, pp. 515-516.
63. Cfr M. Dibelius, *An die Epheser,* p. 58.
64. *Poimandrès,* Leipzig, 1904, pp. 25-26, note 1.
65. *Plutarch und das Neue Testament,* Uppsala, 1946, p. 113.
66. *Gnosis,* pp. 476 sq. Cfr déjà dans le même sens C. Clemens, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* Giessen, 1909, pp. 271-272.
67. Cfr sur ce thème Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* II, *Le Dieu cosmique,* pp. 44 sq.
68. Cfr *Gnosis,* pp. 487-488; W. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles,* p. 191. Knox renvoie notamment à *Aetii Placita,* I, 12, 1 (H. Diels, *Doxographi Graeci,* p. 310); — Arius Didyme, *Epitome,* 19; — Philon, *De Congressu eruditionis gratia,* 26; — Cicéron, *De natura deorum,* I, 20, 54.
69. *The Areopagus Speech and Natural Revelation,* Uppsala, 1955.
70. H. Schlier, E. Peterson... dans les études citées plus haut.

tel Abbott, songent à l'amour du Christ mentionné aussitôt après, sans prendre garde à la particule τε qui indique normalement un nouvel objet de connaissance (γνῶναί τε). Plusieurs Pères (Chrysostome, Théophylacte, Ephrem) et auteurs récents (Knabenbauer, Robinson) pensent aux dimensions du mystère, qui dans *Ephésiens* se définit la récapitulation de tous les hommes dans le Christ. Selon Percy [71], les dimensions en question se réfèrent au plan infiniment sage de Dieu, dont les chrétiens sont invités à scruter les profondeurs infinies. Il croit pouvoir rapprocher *Ephés.*, III, 18 de I, 8-9 lu de la manière suivante : « nous ayant en toute sagesse et intelligence fait connaître le mystère de sa volonté ». Mais si cette manière inhabituelle de couper le texte de I, 8-9, qui rapporte « en toute sagesse et intelligence », non pas à ἐπερίσσευσεν, mais à γνωρίσας, est à la vérité assez séduisante [72], elle demeure cependant problématique. En outre il faut reconnaître avec Dom Dupont [73] que la terminologie de III, 18 diffère beaucoup de celle de I, 8-9; on n'est pas autorisé à ramener un passage à l'autre.

Une fois de plus il nous semble qu'on est allé chercher trop loin, grâce à des élucubrations souvent aussi hasardeuses qu'érudites (nous pensons surtout aux emprunts supposés à l'hellénisme), une explication qu'on eût pu découvrir à moindres frais dans l'Ecriture. Le thème en question y est en effet nettement formulé; il sert à illustrer le caractère inaccessible de la Sagesse. Au moins sous sa forme pleinement développée, il apparaît pour la première fois dans une réplique de Sophar à Job (*Job*, XI, 5-8). Dans son commentaire du livre de Job, Dhorme fait déjà le rapprochement avec *Ephés.*, III, 18 [74].

Ce qu'il convient de noter en premier lieu à la suite de Dhorme [75], c'est que l'énumération de quatre dimensions (au lieu des trois habituelles), commune à *Job* et à *Ephésiens*, n'est pas sans rapport avec la civilisation babylonienne qui partageaient l'univers en quatre grands royaumes ayant chacun leur baal : le ciel (Anou), la terre (Bel), la mer (Ea), les enfers (Nergal). Les Hébreux qui croyaient au shéôl localisé dans les profondeurs de la terre pouvaient eux aussi compter quatre régions de l'univers ou quatre dimensions. C'est ainsi qu'Amos (IX, 2-3) mentionne successivement le shéôl, le ciel, le sommet du Carmel, le fond de la mer comme spécimens de lieux inaccessibles, que peut cependant atteindre la justice divine vengeresse. Le *Ps.* CXXXIX (8-9) montre Dieu présent partout : au ciel, au fond du shéôl, aux confins de la mer, mais il est clair qu'il est d'abord présent sur la terre, là où est le psalmiste (cfr vv. 1-6). L'auteur de l'Apocalypse entend une immense symphonie en l'honneur de Dieu et de l'A-

71. *Die Probleme*, pp. 477-478.

72. Cette manière de couper le texte avait déjà été proposée par H. Coppieters, *La Doxologie de la lettre aux Ephésiens*, dans *R.B.*, 1909, pp. 74-88. Notons qu'on fait parfois valoir contre elle des arguments qui ne sont pas valables. On dit parfois que la φρόνησις ne saurait être un attribut divin; or, dans les Sapientiaux, elle est plusieurs fois appliquée à Dieu comme un simple synonyme de σοφία : *Prov.*, III, 19; VIII, 14; Baruch, III, 14; cfr encore Jér., X, 12; *Prov.*, VII, 4; VIII, 1; IX, 6 (texte grec seulement); *Sap.*, VII, 7; *Eccli.*, XXV, 9.

73. *Gnosis*, pp. 477-478, note 6.

74. *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. 145.

75. *Le livre de Job*, p. 145, et *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, pp. 57-58.

gneau venant de toutes les créatures, « celles qui sont dans le ciel, sur la terre, sous la terre et dans la mer » (*Apoc.* V, 13). Dans un des hymnes d'action de grâces de la Mer Morte, le feu vengeur s'attaque à la terre, à la mer et « jaillit jusqu'en Abaddon », tandis que « l'armée des cieux donne aussi sa voix [76] ».

Cela dit, voici donc le texte de *Job* :

« Mais qui donnera qu'Eloah parle,
Qu'il ouvre ses lèvres avec toi,
Et qu'il te révèle les secrets de la Sagesse? ...
Trouveras-tu la nature d'Eloah?
Jusqu'à la perfection de Shaddaï parviendras-tu?
Elle est plus haute que les cieux : que feras-tu?
Plus profonde que le Shéôl : que sauras-tu?
Plus longue que la terre est sa dimension,
Et plus large que la mer! » (trad. Dhorme).

On notera dans ce passage l'équivalence entre les expressions « secrets de la Sagesse », « nature d'Eloah » et « perfection de Shaddaï ». C'est sans doute en se souvenant de ce texte que Ben Sirah, qui pille littéralement les écrivains bibliques antérieurs [77], a écrit à son tour : « La hauteur du ciel, et la largeur de la terre, et l'abîme, et (donc) la Sagesse, qui les scrutera? » (I, 3) [78]. La dépendance par rapport à *Job* est d'autant plus probable que la proposition précédente du Siracide : « Le sable des mers, et les gouttes de la pluie, et les jours du passé, qui peut les compter? », est un emprunt direct fait à ce livre (*Job*, XXXV, 27 : LXX). Cependant, à la différence de son devancier, Ben Sirach ne compte que trois dimensions et ne parle pas du shéôl.

Il est malaisé de préciser si l'Apôtre en *Ephés.*, III, 18 s'est référé spécialement soit à *Job* soit à *Eccli.* On serait tenté d'opter pour une référence à *Job* qui a lui aussi les quatre dimensions. Mais Paul, qui cite habituellement l'Ecriture d'après les LXX, ne donne pas ici l'impression de s'être souvenu du texte grec de *Job*; on ne peut davantage démontrer qu'il utilise le T.M. Il faut sans doute admettre qu'il n'y a là de sa part qu'une simple allusion faite de mémoire à la Bible. Peut-être même avons-nous, non une réminiscence intentionnelle d'un passage déterminé des Ecritures, mais simple exploitation d'un lieu commun de la littérature sapientiale. Nous disons bien « lieu commun », car, même si les quatre dimensions ne sont pas formellement mentionnées, c'est là un thème courant des Sapientiaux que « la Sagesse est en dehors des dimensions connues » [79].

Le chap. XXVIII de *Job* développe merveilleusement ce thème : en creusant des galeries, l'homme peut accéder aux retraites mystérieuses, ignorées des ani-

76. *Hymne III*, 12-19. Cfr G. Vermès, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 188.

77. Cfr à ce sujet J. K. Gasser, *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischer Spruchbuches*, Gütersloh, 1904. L'auteur note tous les emprunts faits par le Siracide aux écrivains bibliques antérieurs.

78. La Vulgate n'a pas les mots « et la sagesse » du texte grec, que garde le P. Spicq (*Sainte Bible* de Pirot, t. VII) et que supprime la Bible de Jérusalem. Qu'on les garde ou qu'on les supprime, le sens n'est pas substantiellement changé : les versets suivants montrent bien que l'auteur entend comparer l'univers et la Sagesse.

79. Dhorme, *Le Livre de Job*, p. 145.

maux et même des oiseaux de proie à l'œil perçant, retraites où se trouvent cachés l'or, l'argent, le fer, les pierres précieuses ; mais il ne sait où se trouve la Sagesse :

« Et la Sagesse, d'où sort-elle?
Et quel est le lieu de l'Intelligence?
L'homme n'en connaît pas le chemin,
Et elle ne se trouve pas dans la terre des vivants.
L'Abîme a dit : Elle n'est pas en moi!
Et la Mer a dit : Elle n'est pas chez moi!
... A l'oiseau des cieux elle a été dissimulée!
L'Abaddon et la Mort ont dit :
« De nos oreilles nous en avons ouï parler! »
(vv. 12-14, 21-22, trad. Dhorme).

On retrouve là les quatre compartiments de l'univers : terre, abîme ou mer, cieux, abaddon ou shéôl. S'inspirant de *Job*, Baruch répète la même chose sous une autre forme : même en parcourant la terre, les cieux, la mer, on ne peut se procurer la Sagesse (III, 24-31 ; cfr v. 15). On notera l'exclamation du v. 24 : « O Israël, qu'elle est grande la maison de Dieu! Qu'il est vaste le lieu de son domaine! Il est vaste et n'a point de bornes ; il est élevé et immense ». Pourtant ce n'est pas dans cet immense domaine (= l'univers) qu'on peut trouver la Sagesse, et les géants du temps du déluge ont péri faute de l'avoir connue. Agour, fils de Yaqé, ne parle pas autrement de la Sagesse divine en mentionnant lui aussi tour à tour les cieux, les eaux, les extrémités de la terre (*Prov.* XXX, 1-4).

Il nous paraît difficile de nier que nous avons dans ce thème la clé du langage d'*Ephés.*, III, 18 ; aucune autre origine plus vraisemblable ne saurait être proposée.

La signification de ce thème de sagesse, antithèse parfaite du thème cosmique stoïcien, apparaît clairement, surtout peut-être en *Job* XI ; en lui se reflète la croyance des Hébreux en un Dieu absolument transcendant au monde. Car il ne pouvait venir à l'idée d'un Israélite que l'on puisse connaître Dieu directement en connaissant le monde. Tout au contraire, déjà incapable d'atteindre jusqu'aux confins de l'univers, de monter jusqu'aux cieux, de descendre jusqu'au shéôl, d'aller jusqu'aux extrémités de la terre, de traverser la mer, à combien plus forte raison l'homme est-il impuissant à pénétrer les secrets de la Sagesse divine, à moins que Dieu n'intervienne lui-même pour les révéler. C'est ce qu'exprime sous une autre forme le Pseudo-Salomon en ne mentionnant que la terre et le ciel :

« Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre,
Et ne trouvons qu'avec effort ce qui est à notre portée ;
Qui donc a pu découvrir ce qui est dans les cieux?
Et ta volonté, qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse,
Et n'avais envoyé d'en haut ton Esprit Saint? » (IX, 16-17).

Le Deutéro-Isaïe avait déjà écrit en énumérant successivement les eaux, les cieux et la terre :

« Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main,
Déterminé à l'aune les dimensions du ciel,
Jaugé au boisseau la poussière de la terre? ...
Qui a déterminé l'esprit de Yahvé?
Et quel conseiller l'a instruit?
De qui a-t-il pris conseil pour bien juger, ...
Et pour s'instruire des voies de la Sagesse? (XLII, 12-14).

Quand en *Rom*, XI, 33-34 Paul s'écrie : « O profondeur inexprimable de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies insondables! Car qui a connu la pensée du Seigneur, et qui a été son conseiller? », il se réfère explicitement au texte d'Isaïe que nous venons de citer.

L'Epître aux Romains parle des voies *insondables* de Dieu et *Ephésiens* des richesses *insondables* du Christ.

Cet adjectif [80], qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le N.T., vient du verbe ἐξιχνιάζειν, qui signifie « suivre à la trace », « dépister », « découvrir ». Ce verbe est propre aux Septante; il est inconnu dans le grec profane qui utilise ἐξιχνεύειν, lui-même rare. N'est-il pas significatif qu'on le trouve dans le passage du Siracide relatif aux dimensions de l'univers et à la Sagesse : « La hauteur du ciel, et la largeur de la terre, et l'abîme, et (donc) la Sagesse, qui les sondera (τίς ἐξιχνιάσει) ? » Aussi bien les Sapientiaux ont-ils une véritable prédilection pour ce vocable rare, qui n'est usité que deux fois seulement dans toute la Bible en dehors d'eux : *Jud.*, XVIII, 2; *Ps.* CXXXVIII, 3. Par contre on a treize emplois dans les Sapientiaux [81], six dans *Job*, un dans l'*Ecclésiaste*, deux dans la *Sagesse*, quatre dans l'*Ecclésiastique*, sans compter trois emplois de ἐξιχνεύειν par le *Siracide*. Mises à part quelques exceptions (par ex. *Job*, X, 6 : examen des péchés par Dieu; XXIX, 16 : examen d'un procès), ces textes visent, soit la recherche de la sagesse humaine, soit la connaissance de Dieu et de sa Sagesse. Dans ces conditions, il faut bien admettre que c'est aux Sapientiaux que Paul a emprunté son adjectif ἀνεξιχνίαστος, comme il leur a emprunté le thème des quatre dimensions : les deux emprunts se confirment l'un l'autre.

Quoique avec moins d'assurance, nous serions porté à expliquer par la même source biblique l'emploi en *Ephés.*, III, 18 de καταλαμβάνω au sens de « saisir intellectuellement », sens qui est rare dans la Bible et que certains veulent rattacher, soit au langage du mysticisme hellénistique, soit à la terminologie de la philosophie stoïcienne.

Or il se trouve que ce verbe est rapproché de ἀνεξιχνίαστος en *Job*, XXXIV, 24 (texte grec seulement), où il est dit que Dieu seul comprend l'insondable : ὁ καταλαμβάνων ἀνεξιχνίαστα. On pourrait encore faire entrer en ligne de compte *Judith*, VIII, 14 (S) : λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ καταλήμψεσθε. Etant donné que se saisir de la Sagesse, c'est la comprendre, on est également tenté de citer *Eccli.*, XV, 1, 7 : ἐγκρατὴς τοῦ νόμου καταλήμψεται αὐτὴν... οὐ μὴ καταλήμψονται αὐτὴν ἄνθρωποι ἀσύνετοι.

Au reste est-ce un hasard si, dans le seul passage d'*Ephésiens* que nous étudions, outre la mention des quatre dimensions, nous avons encore trois autres expressions qui rappellent les écrits de sagesse? La formule κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν est unique dans les Epîtres pauliniennes, mais ce verbe est employé par le pseudo-Salomon pour exprimer l'habitation de la Sagesse dans les justes : *Sap.*, I, 4; cfr VII, 27-28. Le verbe ῥιζοῦν n'est usité dans le N.T. qu'en *Col.*, II, 7 (« enracinés dans le Christ Jésus ») et en *Ephés.*, III, 17 (« enracinés dans la charité »); dans l'Ancien Testament, on ne trouve que quatre emplois, dont deux dans l'*Ecclésiastique* : III, 28; XXIV, 12; ce dernier texte surtout nous intéresse : la Sagesse y est décrite s'enracinant dans le peuple saint. Le verbe θεμελιοῦν ne se rencontre dans les Epîtres pauliniennes qu'en *Col.*, I, 23 (« fondés sur la foi ») et *Ephés.*, III, 17 (« fondés sur la charité »), dans *Proverbes*, Dieu « fonde la terre » par sa sagesse (III, 19),

80. Cfr *T.W.N.T.*, I, ἀνεξιχνίαστος (Peterson), pp. 359-360.

81. Voici la liste de ces emplois : *Job*, V, 27; VIII, 8; X, 6; XIII, 9; XXVIII, 27; XXIX, 16; *Ecclés.*, XII, 9; *Sap.*, VI, 22; IX, 16; *Eccli.*, I, 3; XVIII, 4, 6; XXIV, 28.

et la Sagesse elle-même « a été fondée dès l'éternité » (VIII, 23). Ne faut-il pas tenir compte de ce contexte immédiat dans l'interprétation de ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι [82]?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, qui est peut-être moins certain, on ne peut guère hésiter, nous semble-t-il, sur l'origine immédiate vétérotestamentaire du thème paulinien des quatre dimensions [83]. Quant à savoir en quel sens précis l'Apôtre l'utilise, il est plus difficile d'en décider, car, à la différence de *Job* et du *Siracide*, l'Apôtre ne détermine pas l'objet des dimensions, et les sources bibliques paraissent suggérer deux possibilités.

On pourrait penser qu'*Ephés.*, III, 18-19 offre la contre-partie exacte d'*Eccli.*, I, 7, où il est question de l'impossibilité de connaître d'abord les dimensions de l'univers, et ensuite la Sagesse; l'Apôtre affirmerait que, grâce au Christ, il est donné au chrétien de connaître la signification de l'univers dans sa totalité (v. 18), et également l'amour du Christ (v. 19).

On serait tenté de faire valoir quelques arguments à l'appui de cette interprétation. En *Rom.*, VIII, 38, l'Apôtre parle de « la hauteur » et de « la profondeur » qui ne sauraient le séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus; et, comme en ce passage « hauteur » et « profondeur » font suite au « présent » et à « l'avenir », on est contraint d'y voir la mention de l'espace succédant à celle du temps : les dimensions spatiales sont tenues pour des créatures, prises sans doute qu'elles sont par métonymie pour les êtres qui les habitent : ni les êtres qui occupent les hauteurs, ni ceux qui se cachent dans les profondeurs ne peuvent quoi que ce soit contre les fidèles disciples de Jésus [84].

---

82. Mentionnons encore ce fait qui a sa signification. En *Ephés.*, VI, 11-17, dans sa description de l'armure du chrétien, Paul peut s'inspirer, soit d'Is., LIX, 7, soit de *Sap.*, V, 17-20, soit des deux passages à la fois; en tout cas il est à noter que le mot πανοπλία des vv. 11 et 13 n'est présent qu'en *Sap.*, V, 17, et non dans la traduction grecque d'Isaïe. Cfr Charles, *Apocrypha*, Oxford, 1913, pp. 526-527. Par contre, on ne peut avec Dom Dupont (*Gnosis*, p. 345, note 1) mettre en rapport le πατὴρ κόσμου de *Sap.*, X, 1 et la paternité divine cosmique de *I Cor.*, VIII, 6 et *Ephés.*, IV, 6. Tout d'abord il est fort douteux que Paul parle de Dieu Père du monde à la manière stoïcienne; Mgr Cerfaux le nie (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 336). En outre le πατὴρ κόσμου du livre de la Sagesse est une désignation, non de Dieu, mais d'Adam.

83. On voit maintenant ce qu'il faut penser de l'opinion de Knox (*St Paul and the Church of the Gentiles*, p. 191), qui voit dans ces quatre dimensions un indice que l'Epître aux Ephésiens n'est pas de Paul; l'auteur de cette lettre, trouvant « hauteur » et « profondeur » en *Rom.*, VIII, 39 et n'en comprenant pas la signification, aurait ajouté une quatrième dimension aux trois dimensions habituelles des Grecs. C'est tout le contraire qu'il faut dire : ce thème étant sapiential fait corps avec tous ceux, de même origine, qu'on trouve en *I Cor.*, *Rom.* et *Col.*; il y a donc là un indice non négligeable d'authenticité au moins substantielle.

84. On dit assez communément aujourd'hui que les termes ὕψωμα, et βάθος de *Rom.*, VIII, 39 sont d'origine astrologique : H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen, pp. 88-89; W. Bauer, *Wörterbuch*, ὕψωμα, col. 1545; Moulton-Milligan, *Vocabulary*, βάθος p. 101; Dom Dupont, *Gnosis*, p. 480. Huby (*Epître aux Romains*, Paris, 1940, p. 318, note 2) mentionne cette opi-

Les quatre dimensions d'*Ephés.* ne seraient-elles pas pareillement des dimensions spatiales?

Une autre donnée mérite également d'être prise en considération. Les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens insistent sur les rapports du Christ avec le cosmos : il lui appartient dans sa totalité; *Ephés.*, IV, 9 nous montre comment il l'a parcouru de sa base à son sommet : il est d'abord descendu dans les régions inférieures de la terre qui sont sans doute le shéôl plutôt que les régions terrestres [85], et ensuite il est monté au-dessus de tous les cieux. C'est ainsi que le Christ est devenu maître absolu de l'univers. Il n'est pas surprenant dès lors que non seulement par le Christ le chrétien participe à la plénitude de vie qui est en Dieu, mais que de plus il trouve en lui l'intelligence religieuse de l'univers pris dans sa totalité : largeur, longueur, hauteur et profondeur. Ce qui était réputé impossible auparavant : embrasser l'univers dans sa totalité, est devenu par Jésus une réalité. En nous donnant le Christ, Dieu non seulement s'est donné à nous, mais il nous a donné le monde et nous en a expliqué l'énigme. On se rappelle l'exclamation de *I Cor.*, III, 22 : « Tout est à vous, et le cosmos, et la mort, et le présent, et l'avenir! » Quand dans l'hymne christologique de *Col.* Paul écrit : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ou encore quand dans *Ephés.* (I, 9), il déclare que le but du plan divin est de « ramener tous les êtres sous un seul chef », ne manifeste-t-il pas qu'il détient dans le Christ la clé même de l'univers?

Pour séduisante qu'elle soit au premier abord, cette exégèse ne nous agrée pas, et nous lui en préférons une autre beaucoup plus conforme à la mentalité des auteurs bibliques, exploitant le thème des quatre dimensions. Ainsi que le montre nettement *Job*, XI, leur intention véritable alors n'est pas de parler des dimensions de l'univers, mais de celles, proprement infinies, de la Sagesse. *Les Stoïciens disaient : en contemplant l'univers, on connaît Dieu, car Dieu et l'univers se compénètrent mutuellement. La Bible tient un langage exactement opposé à celui-là : il est déjà impossible à l'homme de connaître l'univers dans son entier, mais pût-il le faire qu'il ne connaîtrait pas pour autant la Sagesse, dont les dimensions sont infinies.* Il y a tout lieu de croire que Paul a pareillement en vue les dimensions métaphoriques de cette sagesse infiniment variée de Dieu (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, *Ephés.*, III, 10) qui s'affirme dans l'œuvre de la rédemption du monde par le Christ. On rejoint ainsi par une autre voie le sentiment de Percy. Les livres sapientiaux répètent à l'envi

nion sans se prononcer. Le fait est possible, mais est-il tellement assuré? La Bible oppose déjà hauteur (le monde céleste) et profondeur (le shéôl). Cfr par ex. Isaïe, VII, 10. Cfr encore Is., XIV, 13-15; *Psaume* CVI, 26.

85. Nous nous rallions ainsi à l'interprétation de Robinson, Vosté, Benoit, Masson. Elle est solidement défendue par F. Büchsel, *T.W.N.T.*, III, p. 641.

que Dieu seul « compte », connaît, sonde la Sagesse. Mais c'est le paradoxe de l'économie chrétienne que d'introduire l'homme dans les secrets de cette Sagesse, en dépit de « l'immensité de la réalité à comprendre » (Abbott), paradoxe déjà annoncé par le pseudo-Salomon, qui promet la connaissance de ce qui est au ciel et de ce qui est sur la terre à ceux à qui Dieu aura donné la Sagesse et envoyé son Esprit Saint (*Sap.*, IX, 16-17; cfr VII, 15-21).

Une observation littéraire semble confirmer ce dernier sentiment. Le texte d'*Eccli.*, I, 7 rassemble trois données : le verbe ἐξιχνιάζειν, la σοφία et le thème des dimensions. Or Paul a lui aussi ces trois données, mais dispersées en trois passages distincts d'*Ephés.* Il parle successivement de la prédication de l'*insondable* richesse du Christ (III, 8), de la révélation de la *sagesse* infiniment diverse de Dieu (III, 10), et enfin de l'intelligence des quatre dimensions (III, 18). — On est donc autorisé à regarder comme parallèles ces affirmations. Ce sont là trois expressions différentes, toutes les trois essentiellement sapientiales, de la même vérité religieuse, qui n'est autre en définitive que le mystère du Christ Rédempteur.

Ce parallélisme permet même de dissiper une hésitation qui pourrait venir à l'esprit de certains : si Paul vise les dimensions infinies de la Sagesse divine proprement incompréhensible, comment se fait-il qu'il fasse luire l'espoir de les saisir? Mais la même antinomie apparente se remarque déjà dans le texte parallèle de III, 8 : sur ce qui est insondable, ne devrait-on pas garder le silence le plus absolu? Et pourtant l'Apôtre prêche les richesses insondables du Christ [86].

C'est que le mystère, dans l'Ecriture, n'est pas une vérité où il n'y a rien à comprendre; c'est au contraire, comme on l'a fort bien dit (le P. Sertillanges, je crois), une vérité où il y a trop à comprendre, et dont, pour ce motif, on n'a jamais fini d'explorer les richesses. Cette définition n'est pas alléguée pour les besoins de la cause; elle n'est que la mise en formule du langage tenu par la Bible, précisément à propos du mystère de la Sagesse divine : « Le premier (à l'avoir cherchée) n'a pas fini de la découvrir, et de même le dernier ne l'a pas trouvée. Car ses pensées sont plus vastes que la mer, et son conseil plus profond que le grand abîme » (*Eccli.*, XXIV, 28-29. Cfr pareillement *Eccli.*, XVIII, 6-7 avec ἐξιχνιάσαι ; *Sap.*, VII, 14-15; *Ps.* CXXXIX, 17-18, texte hébreu).

Telle est, croyons-nous, l'origine du style pléthorique de Paul dans *Colossiens* et *Ephésiens*, ainsi que de ces formules étonnantes : annoncer des richesses insondables (*Ephés.*, III, 8), saisir des dimensions infinies (III, 18), connaître l'amour du Christ qui défie toute connaissance (III, 19).

Compris comme une sorte de surenchère par rapport aux dimensions de l'univers, le thème des dimensions de la Sagesse exploité

86. Déjà Théodoret s'était formulé à lui-même l'objection dans son *Interpr. Epist. ad Eph.*, in c. III, 8. *P.G.*, LXXXII, 528 c.

par saint Paul n'est évidemment pas sans relation avec d'autres idées des Sapientiaux où nous avons cru découvrir la préparation la meilleure du concept paulinien de plérôme. C'est ce qui ressort par ex. d'une comparaison entre *Ephés.*, III, 18-19 et *Eccli.*, I, 1-20. L'Apôtre pense que, grâce à la connaissance du mystère du Christ aux dimensions insondables, les chrétiens auront accès à la plénitude des biens divins : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. De même le Siracide, après avoir déclaré que la Sagesse est de soi inaccessible à l'homme et qu'elle est encore plus inscrutable que les dimensions de l'univers (I, 1-3), ajoute que cependant Dieu « la donne libéralement à ceux qui l'aiment » (I, 10) et que cette Sagesse divine qu'« il fait pleuvoir à flots » sur eux (I, 19) les « enivre » (I, 16) et « remplit leur maison » et « leurs greniers », c'est-à-dire leurs cœurs, de ses produits ou de ses trésors (I, 17).

Ce lien du thème des dimensions infinies avec le plérôme est d'une grande importance au point de vue doctrinal. Car si la Sagesse (ou l'Esprit) « surveille tout », « pénètre tous les esprits », « traverse et pénètre tout », « déploie sa force d'un bout du monde à l'autre », « remplit l'univers » et « tient unies toutes choses » (*Sap.*, VII, 23-24; VIII, 1; I, 7), ce n'est pas du tout, en dépit des ressemblances de vocabulaire, à la manière de la divinité des Stoïciens, force immanente à ce gigantesque vivant (ζῶον) qu'est l'univers; c'est bien plutôt comme un être divin absolument distinct des autres êtres et les dépassant tous par ses dimensions, et qui, étant intervenu aux côtés de Yahvé dans l'œuvre créatrice, domine souverainement tout le créé. C'est pour cela que les auteurs bibliques ont souvent été amenés à lui attribuer comme tout naturellement les prérogatives et les fonctions du Messie prophétique, le roi futur du monde.

Dans *Job* où il est formulé le plus nettement, le thème des dimensions infinies de la Sagesse s'accompagne paradoxalement de l'affirmation que l'univers, dans toutes ses parties, est lui-même rempli par cette Sagesse divine; partout on en découvre la manifestation; c'est ce que démontre le premier discours de Yahvé (chap. XXXVII-XXXIX). Même paradoxe dans l'*Ecclésiastique* : après avoir suggéré que les dimensions de la Sagesse dépassent la hauteur du ciel, la largeur de la mer et la profondeur de l'abîme (I, 3), le Siracide nous montre cette même Sagesse exerçant son empire sur le ciel, l'abîme, la mer et la terre :

> « Seule, j'ai parcouru le cercle du ciel,
> Et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
> Dans les flots de la mer et sur toute la terre,
> Dans tout peuple et toute nation j'ai exercé l'empire » (XXIV, 5-6).

Même paradoxe également dans le livre alexandrin de la *Sagesse*, qui pourtant s'inspire davantage des formules de la philosophie grecque.

Il n'y a en cela aucune contradiction ni aucune incohérence. A la différence du stoïcisme, la Bible concilie sans peine la transcendance de Dieu et sa présence universelle, son immanence; n'est-ce pas merveille de voir comment le peuple hébreu, grâce à sa conception nette d'un Dieu unique, Créateur du monde, parvient, sans aucune trace d'hésitation, à cette harmonisation de deux vérités apparemment contradictoires, harmonisation que les penseurs grecs les plus

géniaux ont été impuissants à réaliser? C'est ainsi qu'en Isaïe, VI, 3 le même chant des Séraphins, qui célèbre Yahvé comme trois fois saint, c'est-à-dire absolument séparé du monde, proclame en même temps que « toute la terre est pleine de sa gloire ». Utilisée souvent pour montrer que Dieu est présent partout, la mention des quatre compartiments de l'univers est plus habituellement exploitée pour exprimer que Dieu (ou sa Sagesse) est absolument en dehors de l'univers créé. Il est également vrai de dire du Dieu de la Bible qu'il est partout présent dans le monde et qu'il en est absent.

Nous devons penser exactement la même chose du Christ des Epîtres de la captivité. Il est « au sommet de tout » (ὑπὲρ πάντα) ; il est élevé « au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout titre qui pourra se nommer, non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir » (*Ephés.*, I, 21-22). Il en résulte que les richesses du mystère du Christ sont insondables, que les dimensions en sont infinies ; ici le thème des quatre compartiments de l'univers sert à suggérer l'idée que le Christ le dépasse infiniment, comme il est dit aussitôt après que son amour (celui qu'il nous a témoigné) surpasse toute connaissance. Dès lors, si le Christ embrasse l'univers dans toute son étendue, depuis « les régions inférieures de la terre » jusqu'aux hauteurs des cieux, s'il le « remplit » et s'il « remplit » d'une manière plus spéciale l'Eglise, ce n'est pas au sens panthéiste, comme un être divin qui se confondrait avec le monde ou les chrétiens, ni même qui serait en rigueur de termes complété par eux : comment un être conçu comme proprement infini pourrait-il être complété? C'est bien plutôt comme un être qui transcende essentiellement tout le créé, et qui non seulement a participé à l'œuvre créatrice, mais encore a racheté l'humanité par l'effusion de son sang.

Tout vient en définitive du dessein éternel de Dieu de tout « récapituler » (*Ephés.*, I, 10) dans le Christ : encore une idée dont l'origine peut fort bien être sapientiale [87]. C'est pour cela que tout ce qui existe a dans le Christ son *meeting point,* pour employer une expression de Lightfoot. Sans lui (comme sans la Sagesse, dans les Sapientiaux), l'univers — qu'on nous permette cette comparaison claudélienne — n'a pas plus de sens qu'une phrase sans verbe.

87. On a beaucoup discuté sur la signification de ce verbe ; il ne doit pas être sans rapport avec la désignation du Christ comme « tête » de l'Eglise ; cependant il ne vient pas de κεφαλή, mais de κεφάλαιον. On peut dès lors se demander si, comme les formules apparentées de l'hymne christologique de *Colossiens,* il n'a pas été suggéré par *Prov.,* VIII, 22, dont le *rēshith* est rendu par Aquila par κεφάλαιον. Il est clair que *rêshîth* et *rosh* (chef, tête) sont très voisins. Il est d'autres cas où le langage de Paul ressemble curieusement à celui d'Aquila, par ex. pour la μορφή de *Phil.,* II, 6-7, suggérée sans doute, comme le pense Cerfaux (*Le Christ dans la Théologie de saint Paul,* p. 290) par Is., LII, 14 et LIII, 23, où Aquila a μορφή, tandis que les LXX ont εἶδος. Cerfaux se demande si cet accord de Paul avec Aquila ne révélerait pas « un état ancien de la version grecque ». Si notre conjecture est exacte touchant l'origine du verbe ἀνακεφαλαιώσασθαι, nous avons donc là un nouvel emprunt aux Sapientiaux, et aussi un lien très fort entre la christologie de *Col.* et celle d'*Ephés.*

CONCLUSION

Avons-nous réussi à cerner la source immédiate des enseignements de Paul sur le *plêrôma*? Une telle entreprise est fort difficile, parce que l'Apôtre exploite les données de l'Ecriture plutôt qu'il ne la cite; aussi, faute d'avoir étudié attentivement les Sapientiaux, on risque de ne pas voir tout ce qu'il leur doit. D'ailleurs il demeure incontestable que de multiples influences : bibliques, rabbiniques, hellénistiques se sont exercées sur la pensée paulinienne [88], et il serait arbitraire de ne tenir compte que de l'une d'entre elles, à l'exclusion des autres. Mais, parmi elles, il est nécessaire d'établir une hiérarchie au point de vue de leur importance respective. Il se peut que le terme même de *plêrôma* soit un emprunt fait au monde grec, encore que dans l'état actuel de la science il soit difficile d'en fournir la preuve. Mais, en ce qui concerne les idées, il nous semble qu'on risque de fausser les perspectives en mettant d'abord en avant le monde grec, alors que les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, prises dans leur ensemble, accusent une influence si profonde exercée sur la pensée de l'Apôtre par les développements de l'Ancien Testament sur la Sagesse. Le cas des quatre dimensions d'*Ephés.*, III, 18 est là pour montrer comment un mauvais point de départ peut conduire à des contresens [89].

A propos du plérôme paulinien, Dom Dupont croit pouvoir évoquer les deux thèmes stoïciens équivalents de Dieu remplissant l'univers (cfr ce que dit *Ephés.* du Christ) et rempli lui-même par l'univers (cfr la christologie de *Colos.*). Mais, dans les Epîtres de la captivité, on a plutôt les deux thèmes corrélatifs du Christ remplissant l'univers ou l'Eglise, et du Christ rempli lui-même par Dieu qui lui communique toutes les richesses de la divinité et lui donne l'empire sur le monde (cfr notre première partie). Ce ne sont pas là des affirmations synonymes, pas plus que dans les Sapientiaux ne coïncident les dimensions de l'univers et celles de la Sagesse. Ce qui est vrai, c'est qu'il existe des relations fort étroites entre christologie et ecclésiologie pauliniennes. Ces relations, qu'exprime à merveille la définition de l'Eglise d'*Ephés.*, I, 23, beaucoup plus que des conceptions stoïciennes, dont nous ne songeons pas à nier l'influence, il convient de les rapprocher des rapports que la Sagesse divine des Sapientiaux entretient à la fois avec Dieu et avec le monde. Cette Sagesse que rien

88. C'est un des grands mérites des études de Dom Dupont que d'avoir mis ce fait en évidence grâce à une érudition éblouissante. Si j'ai été amené à contredire certaines de ses conclusions, je m'en voudrais de ne pas lui exprimer ma profonde gratitude pour tout ce que je dois à ses diligentes recherches.

89. Pour expliquer ce thème, nous n'avons fait que recourir à la méthode si féconde des parallélismes intrabibliques à la fois littéraires et doctrinaux, méthode critiquée par certains exégètes qui la comprennent de travers, mais ne se privent pas pour autant de recourir aux parallélismes extrabibliques, parfois les plus inattendus et les plus invraisemblables.

ne contient et qui contient en elle tous les êtres se révèle à nous comme la maîtresse du monde, qui en outre possède en plénitude les biens divins : l'intelligence, la force, le conseil... (cfr *Prov.*, VIII, 12-14) ; c'est pour ce motif qu'elle comble ses disciples de ses trésors, mais il est clair que c'est dans une mesure toujours limitée : elle ne donne pas aux hommes autant qu'elle reçoit de Dieu. C'est en dépendance de ce contexte que nous croyons pouvoir interpréter les enseignements de l'Apôtre sur le plérôme : comme le Christ est Fils de Dieu en un sens qui n'appartient qu'à lui, il est plénitude de Dieu en un sens unique, car en lui habitent et la plénitude de la divinité et aussi l'univers qu'il a créé et racheté. Et de même qu'en dépit du caractère unique des privilèges du Christ, il est donné aux chrétiens de devenir en lui fils de Dieu, de même leur est offerte la possibilité de devenir en lui, mais de manière toujours limitée, plénitude de Dieu : εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (*Ephés.*, IV, 13) ; — ἵνα πληρωθῆτε εἰς τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (*Ephés.*, III, 19). A titre de simple comparaison, nous citerons ici le portrait tracé par le Siracide du jeune Salomon : rempli par Dieu d'intelligence, « comme un fleuve, il recouvre à son tour la terre et la remplit de ses paraboles énigmatiques » (*Eccli.*, XLVII, 14-15).

Au risque d'être ainsi conduit au delà des proportions d'une conclusion normale, nous croyons utile en terminant d'attirer l'attention sur un problème fort peu exploré et qui pourtant est d'une grande importance : comment comprendre l'influence exercée par la littérature de sagesse sur le développement de la christologie paulinienne?

Au dire de W. L. Knox, celui peut-être de tous les exégètes modernes qui a le plus insisté sur cette influence, elle aurait tout simplement conduit Paul *à altérer gravement le christianisme*. Voici comment il la conçoit.

Dans un premier volume [90], il montre certes qu'il serait faux de regarder Paul comme le créateur du christianisme ou même comme ayant été originairement un novateur : qu'il s'agisse de la transcendance de Jésus, du caractère salvifique de sa mort, de l'eucharistie, la foi de Paul est dans le prolongement de celle de la communauté chrétienne primitive. Mais, dans un second ouvrage [91], le même auteur ne craint pas de soutenir que lorsque Paul aborda le monde païen, il fut obligé de faire subir au message chrétien une profonde transformation. A Athènes il avait constaté à ses dépens que les doctrines juives apocalyptiques n'avaient pas de prise sur les esprits grecs, surtout à cette époque où, depuis l'avènement d'Auguste, on jouissait dans l'empire d'une paix relative. Précisément, dans le judaïsme hellénistique, on s'était livré avant Paul à un effort considérable d'adaptation. Les juifs d'Alexandrie allégorisaient les livres saints pour rendre accessibles aux païens la révélation de Moïse. Comme principaux témoins de cette tentative, nous avons Philon et la personnification de la Sagesse dans les Sapientiaux.

90. *St Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.

91. *St Paul and the Church of the Gentiles*, que nous avons déjà mentionné ; cfr *R.B.* (*Vivre et Penser*), 1941, pp. 140-147 (recension du P. Benoît).

Le tableau de *Prov.*, VIII, 1-31 ne serait en effet qu'une insertion tardive de l'époque des Ptolémées, époque où la religion juive entra en contact avec le culte de Sérapis et d'Isis. Isis était alors célébrée comme l'agent qui soutient l'univers et comme le docteur qui a enseigné aux hommes les principes de la morale, les lois et les arts; elle est l'intermédiaire entre les dieux et les hommes; dans les morceaux de propagande consacrés au culte d'Isis, la déesse fait son propre éloge. L'éloge de la Sagesse par elle-même en *Prov.* VIII serait imité de ces panégyriques et daterait des environs de 250. *Eccli.* XXIV nous offre une autre forme du même éloge de la Sagesse : sortie de la bouche du Très Haut, elle parcourt la terre, cherchant un lieu de repos qu'elle trouve finalement en Israël. Là encore, suivant Knox, nous sommes en présence d'une interpolation tardive. Et si la Sagesse est maintenant comparée aux arbres de l'Hermon et à la végétation luxuriante à la vallée du Jourdain, c'est qu'elle est le correspondant d'Astarté, la déesse syrienne, source de fertilité dans la nature. Le changement de modèle pour la description de la Sagesse vient de ce qu'à cette époque la Palestine est passée de la domination des Ptolémées à celle des Séleucides. Ainsi donc, dans *Prov.* VIII et *Eccli.* XXIV, la Sagesse a été personnifiée pour être opposée à Isis et à Astarté, dont le culte exerçait une vive séduction. Tout autre est le point de vue du livre alexandrin de la Sagesse : frotté de philosophie, l'auteur trouve répandue autour de lui une doctrine qui est un compromis entre le Platonisme, le Pythagorisme et le Stoïcisme; aux termes de cette doctrine, la force divine, le feu divin est immanent au cosmos comme un élément diffus de la divinité; pur dynamisme dans les objets inanimés, ce feu divin devient chez l'homme la raison. La Sagesse telle que se la représente le Pseudo-Salomon serait le correspondant de cet esprit divin du stoïcisme.

Fort de ces antécédents, Paul ne pouvait avoir de peine à accommoder au monde grec le Messie juif qu'est Jésus. Déjà quand il écrit en *I Cor.*, X, 4 : « Et le rocher était le Christ », il voit en Jésus la Sagesse cachée jadis et maintenant révélée. Mais ce n'est là encore qu'un rapprochement secondaire, résultat d'une exégèse midrashique. Au contraire, dans *Colossiens*, pour mieux réfuter une hérésie dangereuse qui mettait entre le Christ et Dieu toute une hiérarchie d'êtres spirituels, Paul en vient à identifier purement et simplement Jésus avec la Sagesse divine préexistante, et à faire de cette donnée, qui changeait le christianisme en religion à mystères, la vérité centrale de son message.

Cette synthèse de Knox est plus brillante que solide; elle appellerait de nombreuses critiques [92]. Beaucoup plus objective est celle que H. Windisch [93], longtemps auparavant, avait déjà consacrée au même sujet. Lui aussi est persuadé que l'Apôtre a identifié Jésus avec la Sagesse divine de l'Ancien Testament, mais c'est de façon fort différente qu'il explique cette identification.

Il découvre jusqu'à cinq traits communs entre le Christ de Paul et la Sagesse juive : 1) l'un et l'autre sont antérieurs à l'univers et ont été engendrés par Dieu; 2) l'un et l'autre sont l'image de Dieu en un sens unique; 3) l'un et l'autre ont pris part à la création du monde; 4) l'un et l'autre ont accompagné les Hébreux à travers le désert : il convient en effet de rapprocher *I Cor.*, X, 11 de *Sap.*, X, 17 sq. et XI, 4; 5) l'un et l'autre enfin sont introuvables, soit au ciel, soit aux enfers : en effet en *Rom.*, X, 6 sq. l'Apôtre applique au Christ

92. Sur les prétendus rapports du personnage de la Sagesse avec Isis ou Astarté, cfr H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 143-147.

93. *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, Leipzig, 1914, pp. 220-234.

le même passage du *Deutéronome* (XXX, 12 sq.) que le livre de Baruch (III, 29 sq.) avait déjà appliqué à la Sagesse. Il faut ajouter que, par deux fois en *I Cor.* (I, 24, 30), Paul désigne le Christ comme « la Sagesse de Dieu ». Il est vrai qu'il n'entend pas ici σοφία au sens de Sagesse hypostasiée; il n'appelle pas à proprement parler le Christ la Sagesse, sans doute parce que celle-ci se présentait dans l'Ancien Testament comme un personnage féminin. Il n'en reste pas moins vrai qu'il voit en Jésus l'incarnation, le Révélateur et le Dispensateur de la Sagesse divine. Bien plus, selon Windisch, la mystique paulinienne présuppose que les chrétiens sont par rapport au Christ dans la même situation que les sages par rapport à la Sagesse, une fois que celle-ci a élu domicile dans leur âme. Autrement dit, la mystique paulinienne du Christ se serait substituée à une mystique de la Sagesse, dont on trouve l'expression surtout dans le livre du Pseudo-Salomon : cfr VII, 27 sq.; VIII, 2 sq.; IX, 1 sq.; X, 16... Et de même qu'en Israël la Sagesse divine parle par la bouche des sages, de même Paul parle « dans le Christ » qui lui communique son intelligence (*I Cor.*, II, 16 : νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) et lui permet d'exposer ce qu'est la sagesse chrétienne.

Parvenu à ce point de son étude, Windisch se pose la question capitale : *comment rendre compte de cette identification de Jésus avec la Sagesse*? Peut-on trouver à cela des antécédents dans le judaïsme? Windisch pense pouvoir répondre affirmativement, et il allègue le livre d'Hénoch, où le Fils de l'homme et la Sagesse sont des personnages apparentés, inconnus sur la terre et qui ont leur habitation parmi les anges. Il pense également que c'est sous l'influence de *Prov.*, VIII, 22 sq. que la traduction des LXX a infléchi le texte de Michée, V, 2 dans le sens d'une affirmation de la naissance intemporelle du prince messianique : καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. Pareillement, dans le *Psaume* CX, le texte original qui signifie tout autre chose a été transformé sous la même influence en une proclamation de la génération divine du Messie : ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Ce serait précisément cette fusion opérée par les LXX du Messie et de la Sagesse dans leur traduction du *Psaume CX* qui aurait donné à Paul l'idée de développer sa christologie à partir des Sapientiaux.

Nous ne croyons pas utile d'instituer une critique en règle des thèses soit de Windisch soit de Knox. Nous préférons leur opposer simplement notre position personnelle, que nous nous contenterons d'ailleurs d'esquisser. De tout ce que nous avons dit précédemment, il ressort que nous croyons à une action réelle et profonde de la littérature sapientiale de l'Ancien Testament sur le développement de la christologie paulinienne. En cela d'ailleurs, nous nous rencontrons avec de nombreux exégètes, et pas seulement avec Windisch ou Knox.

Mais ce que presque personne ne souligne, parce que les écrits de sagesse sont beaucoup trop traités comme une littérature à part, sans liens profonds avec le Yahvisme des prophètes, c'est que cette fusion du Messie et de la Sagesse, si elle était d'une certaine manière une nouveauté, n'avait rien que de très normal. Nous avons montré ailleurs [94], à la suite de A. Robert, comment dans *Prov.* I-IX, morceau post-exilien, mais certainement très antérieur à l'époque des Ptolémées (contre Knox), la Sagesse tend à s'approprier les fonctions

94. *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, dans *R.B.*, 1953, pp. 321-346.

du Messie des prophètes ; comment aussi et surtout la conception si spéciale que se fait Daniel du personnage messianique (un être céleste qui vient avec les nuées et prend place sur un trône aux côtés de Yahvé), sans se confondre aucunement avec la Sagesse hypostasiée des Sapientiaux, n'est certainement pas sans rapports avec elle. Nous faisons donc pleinement nôtre cette affirmation de F. Büchsel : « Die Weisheitspeculation hat sich anscheinend mit dem Messiasgedanken verbunden [95] ». Les rapprochements opérés par le livre d'Hénoch et que signale Windisch entre le Fils de l'homme et la Sagesse n'ont ainsi rien d'étonnant ni d'arbitraire. Pas plus qu'il n'est surprenant d'entendre le Christ des Evangiles, qui aime s'appeler le Fils de l'homme, s'exprimer en un langage qui rappelle tout à fait celui de la Sagesse de l'A.T. : c'est le Fils de l'homme qui est en scène, mais ses paroles ont le ton et l'accent de la Sagesse révélant ses relations étroites avec Dieu et promettant à ses disciples fidèles de les combler de ses biens [96].

Quand on s'est rendu compte de ces faits, ce qui ne peut être que le fruit d'une étude minutieuse des textes, on n'est plus tenté avec Knox d'attribuer à l'auteur des Epîtres de la captivité une christologie transcendante due entièrement au contact avec l'hellénisme et sans lien véritable avec la foi chrétienne primitive. On jugera même insuffisante, artificielle et forcée la façon dont Windisch justifie l'application que Paul fait au Christ des prédicats de la Sagesse. Les objections que W. D. Davies a formulées contre sa thèse sont au moins partiellement fondées [97]. On n'a pas l'impression que la traduction grecque de Michée V, 1 veuille accentuer la transcendance du Messie, et il n'est nul besoin, pour en rendre compte, de postuler une influence de *Prov.* VIII sur les Septante. Certes, à la différence du T.M., le texte grec du *Ps.* CX paraît suggérer la génération intemporelle du Messie, mais rien n'indique que ce soit sous l'action des développements de *Prov.* VIII et d'*Eccli.* XXIV où manquent totalement les expressions ἐκ γαστρὸς et πρὸ ἑωσφόρου [98]. Quant à l'utilisation

95. *Theologie des Neuen Testaments,* Gütersloh, 1935, p. 10.

96. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques,* dans *R.B.,* 1955, pp. 163-196.

97. *Paul and Rabbinic Judaism,* London, 1948, pp. 153-154, 160-162.

98. Il n'est même pas certain du tout que le T.M. représente la leçon originale ; il paraît devoir être corrigé, et pour le faire, il est assez normal d'utiliser les LXX comme l'ont fait notamment J. Calès (*Le Livre des Psaumes,* Paris, 1936, pp. 341-342) et le P. Tournay (*R.B.* = *Vivre et Penser,* 1945, pp. 220-24). En fait la conception que l'auteur se fait du Messie s'affirme dès le verset 1 transcendante, et c'est pourquoi le P. Lagrange la rapproche de celle qui s'exprime en *Dan.,* VII, passage dont le même P. Lagrange ne craint pas d'écrire : « Daniel offrait un point d'appui très solide à la préexistence du grand roi de l'avenir. Saint Paul ne s'écartait donc pas de sa doctrine en admettant ce point » (*R.B.,* 1936, p. 11). — Mêmes idées chez F. Büchsel (*Theologie des Neuen Testaments,* p. 10), qui écrit : « Die sei's reale, sei's nur ideale, sei's ewige, sei's nur vorgeschichtliche Präexistenz des Messias ist mehrfach bezeugt. Die LXX hat sie Ps. 109, 3..., und Daniel 7, 13, wo die Ewigkeitsprädikate Gottes auf den Menschensohn übertragen sind ».

faite par Bar. III, 29 sq. et *Rom.*, X, 6 sq. du même texte du Deutéronome, elle n'impose pas de croire que Paul, en appliquant ce passage au Christ, songe comme Baruch à la Sagesse. Cela d'autant moins que le sens est de part et d'autre fort différent : dans un cas, il est question du caractère inaccessible de la Sagesse, et dans l'autre de la facilité à trouver le Christ (point n'est besoin pour cela de monter aux cieux ni de descendre au shéôl), ce qui rend inexcusable l'incrédulité juive.

En réalité l'on doit reconnaître franchement qu'en identifiant le Christ avec la Sagesse créatrice de l'Ancien Testament, Paul apportait du nouveau et faisait faire un grand pas à la christologie chrétienne. En effet si nous sommes intimement convaincu que la littérature de sagesse a exercé une certaine influence sur le développement des idées messianiques de l'Ancien Testament et s'il faut expliquer par là, non moins que par la tradition sur la gloire divine issue d'Ezéchiel, la conception transcendante du Fils de l'homme de Daniel, il n'en reste pas moins vrai que Messie et Sagesse demeurent toujours dans l'Ancien Testament des grandeurs distinctes : affirmer qu'ils ne sont pas sans rapports, comme le suggère déjà l'interpénétration de plus en plus complète des milieux sapientiaux et apocalyptiques, dont les manuscrits de Qumrân nous apportent un nouveau et éclatant témoignage, ce n'est pas pour autant les confondre [99].

---

99. Nous admettons donc à la fois les rapports et la distinction : toute la tradition ultérieure sur le Fils de l'homme confirme le bien-fondé de cette position. Mais si avec M. Coppens (*Le Messianisme sapiential et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, E. J. Brill, 1955, pp. 39-43) on commence par rejeter « l'origine prétemporelle » du Fils de l'homme (p. 38), si l'on nie toute portée aux rapports qui existent entre Dan. VII et la vision inaugurale d'Ezéchiel, si l'on enlève toute signification transcendante à la nuée qui ne serait que le moyen utilisé par le Fils de l'homme pour monter vers Dieu, si même l'on tient pour vraisemblable que le personnage de Daniel n'est messianique qu'au sens plénier et inclusif, il est clair qu'après cela il ne reste plus aucun moyen d'établir une relation quelconque entre lui et la Sagesse des Sapientiaux. Mais la haute signification théologique des rapports qu'on remarque entre Dan. VII et Ez. I est soulignée par des exégètes de la valeur de Procksch et de Eichrodt; la nuée est invariablement dans l'Ancien Testament l'accompagnement des théophanies et où lit-on dans Daniel que le Fils de l'homme monte sur la nuée de la terre au ciel? Sa transcendance, suggérée seulement d'ailleurs plutôt que clairement affirmée (cfr J. de Menasce, *Daniel*, Bible de Jérusalem, Paris, 1954, in h.l.), ne nous paraît pas discutable. Elle était d'ailleurs admise très fermement par le P. Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 66-67; *R.B.*, 1908, p. 283; 1936, p. 11). Elle l'est pareillement par O. Procksch (*Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1939, pp. 416-417; 427-428) et W. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1950, t. II, p. 11). Finalement, sur ce personnage mystérieux, nous faisons nôtre le jugement de l'*Initiation Biblique* (3e édit., Paris, 1954, p. 312) : « Conformément à la ligne doctrinale et littéraire amorcée par Is., IX, 5b et développée, chacun à sa manière, par des textes comme Is., XLV, 8; LV, 10-11; *Ps.*, LXXII, 6; LXXXV, 12-13; *Prov.*, VIII, 22 sq; *Eccli.*, XXIV, 3 sq., le Roi-Messie de Daniel a toute la transcendance d'un être divin : il descend du ciel (VII, 13-14) ». On lira dans le même sens ce que dit E. Jacob sur le Fils de l'homme (*Théologie de l'Ancien Testament*, Neu-

Il y a bien les Evangiles, mais s'il est permis de penser que le Christ, même dans les Synoptiques, prépare l'identification du Fils de l'homme avec la Sagesse, il n'affirme jamais en propres termes cette identification; jamais surtout il ne s'attribue formellement (pas même dans le Quatrième Evangile) le rôle cosmologique que joue la Sagesse divine des Sapientiaux.

Il demeure pourtant incontestable que, même sous sa forme la plus évoluée, la christologie paulinienne garde le contact avec la tradition biblique antérieure, et en particulier avec les propres déclarations de Jésus. N'est-il pas significatif que lorsque pour la première fois l'Apôtre entreprend d'opposer sagesse chrétienne et sagesse grecque et de montrer dans le Christ « la sagesse de Dieu », il le fasse en des termes qui rappellent le « logion johannique » de Mt. et de Lc? Cfr *I Cor.*, I, 22-28 et II, 7 et Mt., XI, 25; *I Cor.*, I, 21 (εὐδόκησεν) et Mt., XI, 26; *I Cor.*, II, 11 et Mt., XI, 27. Selon Feine [109], Paul ferait encore allusion aux mêmes paroles de Jésus quand, dans les Epîtres de la captivité, il parle du mystère caché dans les siècles antérieurs et qui maintenant est révélé : *Col.*, I, 26 sq., *Ephés.*, III, 3 sq. En somme, mis dans la nécessité de lutter contre des spéculations cosmologiques qui risquaient de ruiner la nouvelle religion, l'Apôtre n'a fait qu'expliciter et développer les virtualités de sa foi au Christ.

Paris, Institut Catholique. A. FEUILLET, P.S.S.
Février 1956.

---

châtel-Paris, 1955, pp. 274-275) : « La venue du Fils de l'homme sur les nuées situe son apparition, non dans la catégorie de celles des anges, qui ne sont jamais revêtus de cette dignité (Dan., VIII, 15; IX, 21; X, 5-16), mais dans celles de Dieu lui-même ». Jacob rattache lui aussi cette conception messianique transcendante à la vision par Ezéchiel de la gloire divine et regarde comme secondaire l'identification avec les saints du Très-Haut. A. Gelin (*Suppl. au Dict. de la Bible*, art. *Messianisme*, col. 1200-1202) est d'un avis assez différent. Concédons en tout état de cause que le personnage du Fils de l'homme demeure flou; les développements sont réservés à l'avenir.

100. *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, pp. 266-267.

Le Chrétien devant le « colour-bar »...

Malgré les proclamations égalitaires dont est submergé notre temps, la question des préjugés de race, des barrières de race, des conflits entre races demeure plus que jamais à l'avant-plan de l'actualité. L'*Unesco*, dont un des buts est précisément le rapprochement des hommes, a encore, voici peu de temps, consacré au problème racial deux séries de brochures, dont la première se place au point de vue scientifique, la seconde au point de vue religieux. Malgré leurs imperfections, dont nous dirons un mot, ces brochures, tout comme l'abondante littérature imprimée consacrée au sujet depuis vingt-cinq ou trente ans, ont fait du bien.

Il n'est pourtant ni périmé ni inutile de reparler de la barre de couleur. En fait, aucune région où se mêlent des groupes humains de teintes différentes n'est complètement immunisée contre ce mal... Pourtant, dans certains pays, le problème se pose de façon plus vaste, plus consciente et plus aiguë : qu'il s'agisse des Etats-Unis d'Amérique, de l'Afrique du Sud, de l'Afrique française ou anglaise actuelle. Peut-on dire que l'Afrique centrale, y compris le Congo Belge, échappe totalement à la difficulté?... Des situations générales malsaines, comme des incidents locaux violents prouvent à l'évidence que le « colour-bar » n'est que trop vivant.

Il est utile de rappeler d'abord l'essentiel de ces situations, car elles sont loin d'être uniformes et, faute de s'en souvenir, on risquerait d'être brouillon et injuste.

LES SITUATIONS

Tout d'abord, on doit se rappeler que les *rapports quantitatifs* entre les groupes en présence *peuvent différer* énormément. Le Congo Belge, tout comme l'Afrique française noire, ne renferme guère que des Africains ; il compte 100.000 blancs en face de 14.000.000 de noirs.

L'Afrique du Sud présente déjà un tableau plus compliqué ; si elle possède au moins dix millions de noirs (70 %), on y rencontre environ trois millions de blancs (20 %), auxquels il faut ajouter plus d'un million de métis divers, nés de souches blanche, jaune, brune, noire, sans oublier 400.000 indiens. Certes l'Afrique du Sud reste une terre de prépondérance noire bien marquée, mais avec une forte minorité blanche et mêlée.

Les Etats-Unis par contre offrent le tableau inverse, car ils sont blancs pour 90 % et noirs seulement pour 10 % ; encore faudrait-il ajouter que le pourcentage varie considérablement selon les régions :

il atteint ses plus hautes proportions, et même çà et là dépasse la moitié, dans quelques grandes villes industrielles comme Chicago et New-York et surtout dans le Black Belt que constituent au Sud-Est les anciens Etats esclavagistes.

C'est l'*histoire des arrivées,* très bigarrée elle aussi, qui explique souvent les situations. Les blancs d'Amérique peuvent prouver sans difficulté, au moins vis-à-vis des Noirs, leur qualité de premiers occupants ; n'est-ce pas eux qui, par les négriers, ont amené l'Africain dans le Nouveau Monde? Les blancs d'Afrique du Sud, s'ils oublient les Boschiman et Hottentots, jadis fort clairsemés et maintenant presque disparus, qu'ils rencontrèrent au débarquer, défendent la thèse qu'ils sont là-bas aussi vieux occupants que les actuels Bantous : ne sont-ils pas montés du Sud, tandis que ces derniers descendaient du Nord, et la dispute n'est-elle pas historiquement celle de deux groupes colonisateurs rivaux, l'un blanc, l'autre noir? Par contre les Belges et les Français ne peuvent en dire autant, car leurs occupations profondes en Afrique n'ont généralement pas cent ans...

Arrivés ainsi à des époques diverses, les blancs se sont établis avec *des projets différents.* Si les Hollandais, les Anglais du Sud Africain, les Anglo-saxons, Nordiques, Latins et Slaves des U.S.A. ont voulu, dès leur fixation, abandonner leur résidence antérieure pour n'en plus avoir dorénavant que dans leur nouveau pays, il n'en est pas de même pour les Français et moins encore pour les Belges, jusqu'à une époque assez récente de la colonisation moderne. Pour ces derniers, la colonisation n'implique qu'un séjour temporaire de mise en valeur et d'exploitation, tandis que pour les premiers, l'occupation est souveraine, la fixation, définitive.

Rien qu'en réfléchissant un instant aux différences susdites, on soupçonne que le degré de *tension psychologique* dans les différentes régions sera nécessairement assez varié.

Une minorité de 20 % d'Européens sud-africains est affrontée à une majorité de 70 % d'autochtones et de 10 % de colorés ; ils ne peuvent s'en passer au point de vue économique mais savent bien qu'une politique d'égalité, basée sur la seule loi du nombre, irait finalement à submerger la minorité : ces blancs ne vont-ils pas nécessairement se sentir « le dos au mur », comme dit l'anglais, et souffrir d'une psychose d'encerclement, d'un complexe de peur. Certes, et d'autant plus que cette minorité blanche se sent coupée elle-même en deux : 55 % d'Afrikaans, 45 % d'Anglo-saxons, qui n'ont pas oublié la guerre des Boers ni ne peuvent en tout cas supprimer leurs grandes différences de tempérament racial et de perspective culturelle. Ainsi, sans conteste, les situations sud-africaines sont fondamentalement les plus envenimées et les plus compliquées de toutes.

Les situations nord-américaines le sont moins, semble-t-il, même si

des cas récents, comme le procès des meurtriers d'un jeune noir ou l'expulsion d'une étudiante noire de l'Université d'Alabama, causent de soudaines explosions. La question noire américaine, en effet, ne regarde quantitativement qu'une minorité assez petite. Elle ne cesse pas pour autant d'être moralement fort grave ; mais dans les effectifs qu'elle affecte, c'est pourtant un problème restreint. Restreint aussi dans son extension géographique : les derniers carrés anti-noirs, fort solides il est vrai, ne groupent guère plus qu'une dizaine d'Etats, un cinquième du pays. Restreint enfin dans ses difficultés, qui sont plus pratiques que principielles.

Quant aux tensions que révèlent, inégalement, les territoires d'Afrique française et belge, elles sont allégées quelque peu par le fait que les blancs y sont moins nombreux et les heurts moins fréquents ; les africains savent bien du reste qu'ils sont en route vers la libre disposition d'eux-mêmes, rapidement en telles colonies anglaises comme la Côte d'Or, en telle tutelle française comme le Cameroun ; plus lentement, — trop lentement, pensera sans doute l'autochtone, — au Congo Belge. Les blancs de leur côté se rendent compte que leur suprématie n'est que provisoire et qu'une position de repli subsiste pour eux dans la Mère-Patrie. Ainsi les situations revêtent-elles un caractère fluide, qu'on peut améliorer.

Des psychologies et des situations aussi diverses n'ont pu manquer de créer des *attitudes de base* et des *mesures pratiques* très variées. Minoritaires et menacés, les blancs d'Afrique du Sud ont envoyé au pouvoir un gouvernement hostile à l'intégration, et l'on est forcé de constater, sans épiloguer sur les motifs du fait et les tactiques électorales, que la majorité acquise par ce parti Malan-Strijdom ne fait que se renforcer depuis quelques années. N'ayant point d'autre patrie que l'Afrique, au même titre que les Bantous, les blancs d'Afrique du Sud ont opté au moins en théorie pour un partage de zones, selon l'antique système d'Abraham et de Loth, — ces calvinistes savent leur Bible ! — « Pour éviter les disputes, va d'un côté, j'irai de l'autre » : c'est l'*apartheid*. Si un coup de bagette magique, car il n'en faudrait pas moins, pouvait demain dessiner en Afrique deux territoires dont la surface et la valeur s'harmoniseraient aux deux groupes, blanc et noir, ce ne serait point une solution en soi immorale... Mais les tenants de l'*apartheid* eux-mêmes, placés devant l'inextricable interpénétration des races, dont se mêlent les intérêts et les travaux, sont amenés à échelonner leurs projets de division complète sur... 150 ans. En attendant, forcés de vivre avec les Noirs, ils leur appliquent une *apartheid* qui n'est pas seulement géographique et point du tout égalitaire, mais sociale et tyrannique : on n'est pas côte à côte comme bons camarades, ni même comme loyaux concurrents, ni même comme voisins honnêtes ; mais la société blanche domine et écrase la société

noire sous un amas chaque jour grandissant de prescriptions restrictives ; celles-ci regardent les sites d'habitation, les moyens de transport, les études, les professions, les salaires, les lieux et modes de plaisirs et par dessus-tout les droits politiques. Les Africains noirs n'ont pas le droit de vote ; et si certains colorés ne l'ont pas encore perdu, au moins ne peuvent-ils plus envoyer aux assemblées que quelques représentants... blancs. Quiconque séjourne là-bas ne peut manquer d'être frappé de l'atmosphère lourde et amère qui y règne. Chacun redoutant chacun, les groupes raciaux demeurent sur le qui-vive ou dans un ressentiment qui, on le craint, explosera un jour...

De ce point de vue, les Etats-Unis sont dans une meilleure situation. Evidemment, des secousses locales violentes se font et se feront encore sentir ; ainsi en va-t-il dans les Etats du Sud pour l'admission des Noirs dans toutes les écoles, imposée depuis quelque temps par un jugement de la Cour Suprême : le cas de l'Université d'Alabama en est l'exemple le plus récent et le plus voyant, mais il en est pas mal d'autres. Cependant, dans son ensemble, la situation est plutôt en amélioration : le gouvernement Truman, désireux de gagner les votes des Noirs, a mis en route un plan d'égalisation progressive des races dans l'armée, l'administration, les situations résidentielles, l'enseignement ; les républicains ont continué dans le même sens, soutenus, semble-t-il, par la majorité de l'opinion publique.

Faulkner n'a-t-il pas écrit, avec une lucidité presque cynique dans sa bonne intention : « Depuis longtemps déjà les choses s'améliorent lentement. Dans la région du Mississipi, l'année dernière, selon les rapports de police, les blancs n'ont tué *que* six noirs ». Vraiment, ce « que » nous donne une raison d'espérer. Loin de nous de penser que tout va bien : nous avons vu les quartiers noirs de Harlem, par exemple... Mais du point de vue des lois, des tendances ou même de l'atmosphère, les situations sont en progrès ; les explosions actuelles sont des phénomènes locaux qui mettent en relief l'effort d'ensemble.

Mais en Afrique ? En Afrique Noire... Tout l'éventail des situations et des attitudes s'y rencontre. L'indépendance et la séparation totale d'avec le blanc existent en ce Libéria où les Américains ont implanté une partie de leurs anciens esclaves... L'indépendance pratique se joint à une appartenance au Commonwealth et à un sentiment pro-anglais à la Côte d'Or ; le pouvoir y a été remis à des Africains, que le poids des responsabilités est manifestement en train d'assagir et de former... L'égalisation dans l'assimilation avec les citoyens de la « Mère-Patrie » : une égalisation qui comporte le droit d'envoyer par vote des députés au Parlement métropolitain se rencontre en certains territoires sous direction française ; chez leurs habitants se mêlent des sentiments divers : satisfaction pour les avantages acquis, impatience pour les retards de l'indépendance totale, le tout résultant en des complexes assez troubles comme au Cameroun... La prise en

charge de façon autoritative par une nation européenne, dans une perspective et une méthode, plus ou moins audacieuses, plus ou moins rapides, d'émancipation finale : tel est le cas du Congo Belge. Certes les réels services rendus et la prospérité maintenue suffisent peut-être à y assurer une certaine euphorie de la masse ; cependant, les frictions commencent entre les noirs et les blancs, sur les questions de salaires, d'emplois, de responsabilités administratives, d'évolution politique même.

On voit combien les situations politiques, les comportements psychologiques et les affrontements vécus peuvent se présenter en des contextes divers. Concluons-en tout d'abord que des appréciations massives et passionnées ne peuvent être que fausses et pernicieuses.

Est-ce à dire que, sur le terrain du « colour-bar », tout dépende des circonstances et qu'il n'existe pas de principes, religieux, moraux, scientifiques, économiques, politiques, auxquels toute opinion doive se soumettre?... Certes non. Précisément, ce sont ces principes qu'il sera temps maintenant d'évoquer.

I. LES POSITIONS DE PRINCIPE

Le point de vue théologique.

C'est par lui qu'il faut commencer car il s'établit d'emblée au centre de la question, par quelques affirmations essentielles et d'ailleurs très simples.

Le Pape Pie XII les a résumées fortement en un texte des plus denses : « C'est une merveilleuse vision, dit-il, qui nous fait contempler le genre humain dans l'unité de son *origine* en Dieu, « un seul Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, et en toutes choses et en chacun de nous » (*Eph.*, IV, 6) ; dans l'unité de sa *nature*, composée pareillement chez tous d'un corps matériel et d'une âme spirituelle et immortelle ; dans l'unité de sa fin immédiate et de sa mission dans le monde ; dans l'unité de son *habitation* : la terre, des biens de laquelle tous les hommes, par droit de nature, peuvent user pour soutenir et développer la vie ; dans l'unité de sa *fin surnaturelle* : Dieu même, à qui tous doivent tendre ; dans l'unité des *moyens* pour atteindre cette fin [1] ».

Une objection pourrait venir à l'esprit en songeant à l'Ancien Testament ou même à certaines paroles de Jésus, qui se proclame envoyé d'abord à Israël ou semble rebuter la Chananéenne... Mais quand on y regarde mieux, on voit aisément combien la position des Juifs différait de celle des racistes modernes.

---

1. Enc. *Summi Pontificatus* du 20 oct. 1939 ; *N.R.Th.*, 1940, p. 92. Cfr Cantwell, *Catholics speak on race relation*, p. 5.

C'est Dieu qui élit Israël tandis que les racistes s'élisent eux-mêmes, s'arrogeant en quelque sorte un pouvoir divin. Si Israël est ainsi choisi, la Bible prend soin de redire maintes fois que ce n'est pas à cause de son excellence mais malgré ses manquements, tandis que les racistes appuient leur élection sur leurs ressources et qualités. Israël reçoit une tâche de témoin de Dieu, même à travers l'épreuve; les racistes, dans le triomphe, ne veulent témoigner que d'eux-mêmes, divinisés en somme. Israël, même s'il l'oubliait parfois, était fait pour s'ouvrir aux prosélytes de bonne volonté et finalement amener de tous les points de la terre des enfants à Abraham; les racistes ne songent qu'à garder leurs avantages, jalousement, pour eux seuls. En un mot, si Israël a pu parfois par faiblesse humaine se refermer sur lui-même, il était pourtant, selon le plan divin, orienté vers l'avenir et vers le monde entier... C'est précisément cette consommation dans l'Unité qu'est venu réaliser et nous recommander le Seigneur Jésus, et que Paul exprimait dans sa phrase fameuse : Ni juifs ni grecs...

L'encyclique *Summi Pontificatus* proclamait hautement : « Ceux qui entrent dans l'Eglise, quelle que soit leur origine ou leur langue, doivent savoir qu'ils ont un droit égal de fils dans la maison du Seigneur [2] ». C'est pour affirmer par les actes la même vérité que Pie XII, en 1939, tandis que le nazisme était au sommet de sa puissance, élevait solennellement à l'épiscopat douze prêtres venus de tous les coins du monde...

Pie XII soulignait les effets pratiques de l'Unité en dénonçant les faussetés modernes : « La première des erreurs pernicieuses qui sont répandues aujourd'hui, c'est d'oublier la loi de la solidarité et de la charité, dictée et imposée... par la communauté d'origine et par l'égalité de la nature raisonnable en tous les hommes à quelque race qu'ils appartiennent [3]... »

Dans chacun des pays menacés, les évêques n'ont pu qu'abonder dans le même sens. On le sait et l'on s'en souvient pour ce qui regarde l'Allemagne nazie; il serait inutile d'y revenir. L'on connaît moins les positions prises en d'autres pays.

Après le cardinal Stritch, de New-Orleans, Mgr Cushing, archevêque de Boston et plusieurs autres, c'est à Mgr Rummel qu'un pénible incident a fourni récemment l'occasion de rappeler et d'appliquer les principes [4]. Ce prélat avait affecté à la chapellenie de la Mission Sainte-Cécile (diocèse de New-Orleans) un desservant dominical noir, le R. P. Gerald Lewis, S.V.D.; certains paroissiens notifièrent au prêtre qu'ils ne l'acceptaient point. Mgr Rummel n'hésita pas. Il fit lire dans les églises une lettre fort ferme; il rappelait qu'il y avait

2. *Ibid., N.R.Th.,* 1940, p. 94.
3. Enc. *Summi Pontificatus, N.R.Th.,* 1940, p. 92.
4. Cfr *La Doc. cath.,* 1955, c. 1559 ss.

ici « une violation manifeste de l'obligation qu'ont les catholiques de respecter et de vénérer tout prêtre de Dieu, quelles que soient sa race, sa couleur ou sa nationalité » et que d'ailleurs « tout être humain, quelles que soient sa race, sa couleur et sa nationalité, a personnellement droit au respect et à la considération ».

Il y a peu, le même évêque prenait officiellement position sur l'ensemble du problème, dans une lettre qui fut lue également en chaque église : La ségrégation raciale est moralement erronée et coupable parce qu'elle nie l'unité et la solidarité de la race humaine, telle que Dieu l'a voulue et réalisée... La ségrégation raciale est moralement erronée et coupable parce qu'elle nie l'unité et l'universalité de la Rédemption... La ségrégation raciale est moralement erronée et coupable parce qu'elle constitue fondamentalement une violation des préceptes de la justice et de la loi de charité...

Ce sont évidemment les mêmes considérations qu'ont développées dès 1952, dans une célèbre lettre collective, les évêques d'Afrique du Sud, qui se résumaient en disant : « Il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ (*I Tim.*, II, 5-6). A la lumière de ces doctrines, toute la dignité de l'homme s'éclaire, de même que cette grande vérité : Tous les hommes, étant unis dans l'unique maison de Dieu, devraient aimer le Père du ciel par-dessus tout et s'aimer les uns les autres pour l'amour de lui [5] ».

C'est avec une force presque anguleuse que Mgr Chappoulie, évêque d'Angers, ancien directeur de la Propagation de la Foi à Paris, s'exprimait en 1955, à la Quinzaine missionnaire de Lille : « L'Eglise catholique, pour sa part, ignore la question raciale... En fait de race, elle ne connaît, avec saint Paul, « ni Juifs ni Grecs », mais des hommes, tous également fils de Dieu par leur origine et leur vocation, tous également rachetés par le sang du Christ, dont la mort sur la croix fut à l'égal bénéfice de toute l'humanité... Pas plus que sa théologie, le droit de l'Eglise ne connaît les faits de race : pour elle, il y a des baptisés qui sont ses enfants, des non-baptisés sur qui elle ne s'attribue pas autorité; c'est tout. Elle ouvre ses portes, et aux mêmes dimensions exactement, celles du baptême, du sacerdoce et de l'épiscopat, aux hommes de toutes races. La chose n'est plus à démontrer [6] ... ».

Il est intéressant de noter que les protestants vont, en ce domaine, dans le même sens que les catholiques. La Réunion oecuménique d'Evanston (U.S.A.), groupant 163 dénominations protestantes et orthodoxes du 15 au 31 août 1954, avait choisi comme un de ses six thèmes subsidiaires les tensions raciales. Le rapport, axé tout entier sur l'Afrique du Sud, amena des prises de position, dont voici les

5. *La Doc. cath.*, 1952, c. 1325-1326.
6. *La Doc. cath.*, 1955, c. 1374.

plus claires. « 21. Quand une vue chrétienne des choses nous est accordée, toute idée d'une discrimination raciale apparaît comme une offense sans nom à Dieu; offense qu'on ne peut plus endurer et contre laquelle les pierres même protestent. A de tels instants, nous comprenons plus complètement le sens de l'Evangile et les devoirs de l'Eglise et des chrétiens. — 22. Les craintes, haines et préjugés raciaux et ethniques sont plus que des problèmes sociaux de l'existence, desquels il faut tenir compte; ce sont des péchés contre Dieu et ses commandements, que l'Evangile seul peut corriger [7]. »

Par ailleurs, dans une brochure presque officielle, publiée à l'*Unesco*, le Pasteur W. A. Visser 't Hooft, hollandais, écrit : « Au sein de la communauté chrétienne, il ne subsiste aucune barrière raciale... Cette nouvelle fraternité ne tient compte ni de la nationalité, ni de la race... Les nouveaux rapports ainsi établis au sein du nouveau peuple entre hommes de races et de nationalités différentes doivent se manifester dans la vie quotidienne de l'Eglise [8] ».

En lisant ces lignes, on comprend mal la position de M. Malan, protestant et ancien pasteur, qui proclame audacieusement : « L'*apartheid* repose sur ce que l'Afrikaner croit être sa vocation divine et son privilège : convertir le païen au christianisme, sans oblitérer son identité nationale... L'Eglise réformée hollandaise s'oppose aux principes égalitaires, qui ignorent les différences de races et de couleurs entre blancs et noirs [9] ».

On le voit : la position catholique dans son ensemble et la position protestante, sauf quelques exceptions, ne laissent aucun doute : Les hommes, dans ce qui les fait fondamentalement hommes et chrétiens, sont pareils pour l'essentiel, constituent un seul peuple, une assemblée de frères, conjoints dans une universelle charité, allant vers une même destinée surnaturelle.

Mais suffit-il de proclamer les principes? Nous vivons sur la terre avec des hommes concrets. On peut dénier aux faits raciaux toute valeur théologique, morale ou canonique. Peut-on esquiver leur réalité scientifique et expérimentale?

Le point de vue scientifique.

On a parfois désiré appeler la science au secours du racisme; mais la science digne de ce nom a refusé de servir un préjugé. Malgré le battage effréné fait autour des « Indogermanen » et des Aryens par des visionnaires du type Gobineau ou des politiciens du type Hitler, les savants ont protesté.

Dès 1911, dans un rapport au premier Congrès Universel des

7. *La Doc. cath.*, 1954, c. 1326.
8. *Le Mouvement oecuménique et la question raciale*, p. 54, 55.
9. Lettre au Pasteur Piersma. Voir le Bulletin d'*Ad lucem*, juillet-août 1954.

races, Frank Boas, de l'Université Columbia, disait fortement : « La vieille idée de l'absolue stabilité des types humains doit, de toute évidence, être rejetée et, avec elle, la croyance à la supériorité héréditaire de certains types sur les autres [10] ». Plus radical était encore Gr. Taylor, écrivant en 1927 dans son livre : *Environment and Race,* p. 6 : « Le préjugé raciste n'est que synonyme d'ignorance en ethnologie ».

Cette condamnation recevait son explication précise dans le numéro spécial de la *Nouvelle Revue Théologique* qui, en février 1939, étudiait le racisme. Le Professeur van Campenhout, de Louvain, abordant le problème au point de vue anthropologique, concluait : « Aucune race n'est pure. Entre les diverses races humaines, il n'existe que des différences de détail, constituées par des caractères héréditaires mais qui se retrouvent dans des races très éloignées les unes des autres. Il n'existe aucun critère permettant d'attribuer à une race une supériorité absolue par rapport à une autre race » (p. 203).

Vingt-cinq ans plus tard, et donc tout près de nous, l'une des brochures de la série *Unesco* déjà citée, la plus importante en réalité, s'intitule : *Le Concept de race.* Elle condense les résultats d'une vaste enquête, menée à la fois par réunions orales, questionnaires à remplir et observations écrites de caractère personnel, dans un groupe d'une centaine de savants. Elle renferme des conclusions fort nettes sur la non-existence de races pures ; sur la difficulté de distinguer les « races » et sur le caractère purement physique des signes distinctifs ; sur l'indépendance des capacités intellectuelles et affectives par rapport à la race. Les autres brochures abondent dans le même sens à différents points de vue.

C'est à un spécialiste qu'il reviendrait de développer cette perspective scientifique. Ce serait hautement souhaitable.

Le point de vue expérimental.

Les conclusions de l'*Unesco* sont nettes. Ne faudrait-il pas affirmer : trop nettes ?... Les savants de l'*Unesco* étaient tenus à la neutralité philosophique et religieuse, ils ne pouvaient s'appuyer sur des considérants religieux pour conclure à l'unité des hommes. Par ailleurs ils désiraient, c'est visible, arriver à démontrer cette unité et l'égalité des races... Certes ils n'ont pas outrepassé les limites de la vérité. Il semble pourtant qu'ils aient fait assez bon marché des différences, peut-être accidentelles, mais grandes et indéniables qui séparent en fait les groupes d'hommes, même en dehors du domaine proprement biologique. Nous sommes plus que des « animaux de même espèce » ; et l'on n'en peut douter si l'on quitte la biologie pour la psychologie et l'histoire culturelle.

Cette objection a été exprimée avec franchise par l'un des savants

10. *Sociological Review,* octobre 1912.

de l'*Unesco*, un anglais, M. Darlington, lorsqu'il demande : « Quels sont les membres de ce Comité qui doutent que les peuples diffèrent par les aptitudes? Ne serait-il donc pas plus loyal et plus instructif de dire : Nous croyons que les peuples diffèrent par le genre d'aptitudes qu'ils manifestent? »... Cette objection, faite après coup, n'a pas reçu de réponse mais nous pourrions imaginer que le dialogue se poursuit...

Un tenant de l'égalité rétorque : Certes, à telle époque de l'histoire, telle race a pu arriver plus loin que telle autre dans un domaine déterminé; ainsi en fut-il au XIX^e^ siècle de la race blanche... Mais ce fait est accidentel. Dans d'autres domaines de progrès, à d'autres époques, d'autres races ont valu et dépassé l'Europe. Les voyageurs européens en Inde au XVI^e^ siècle, les missionnaires en Chine sous Kanghi n'avaient pas l'impression que les races qu'ils rencontraient étaient, en bloc, inférieures à la leur... On pourrait d'ailleurs montrer que les différences ne tiennent ni totalement ni même surtout à la race. Elles relèvent partiellement de circonstances extérieures favorables ou défavorables : climat, ressources naturelles, rivalités et guerres ou tranquillité et paix. Elles s'enracinent dans un milieu qui résulte lui-même de longs siècles de maturation et s'expliquent souvent par les apports conjugués de plusieurs races.

Inversement, des tests systématiques employés aux Etats-Unis ont montré que des enfants de races diverses, si on les place dans des situations égales de bien-être, de culture, d'enseignement en arrivent à se développer de façon pratiquement équivalente, indépendamment des appartenances raciales. Les supériorités ou infériorités ne se révèlent que sur le plan individuel. De telles expériences démontrent que la nature humaine est pratiquement aussi éducable et perfectible en toutes les races, si les mêmes opportunités leur sont données. La psychologie expérimentale se joint à la théologie et à la biologie pour affirmer l'égalité des capacités fondamentales entre les races et le caractère tout relatif des différences raciales.

II. SITUATIONS DE FAIT

Toutefois, il faut l'avouer : les différences de développement de fait entre les différentes races sautent aux yeux. Toutes pourraient en principe arriver au même niveau, mais toutes n'y sont pas parvenues en réalité... Pourrait-on nier les différences de développement qui existent entre un belge moyen et un pygmée moyen de la forêt équatoriale; entre un suto de type courant, fraîchement arrivé de sa brousse à Johannesburg et un anglo-saxon enraciné même sans qu'il s'en doute en des siècles de culture, entre des français dont la plupart ont fait quelque sorte d'études secondaires et une masse de primitifs?... Dès lors n'est-il pas normal qu'à des groupes humains différemment

évolués soient appliquées des réglementations différentes?... et par ailleurs n'est-il pas clair que les blocs à traiter différemment se distinguent le mieux et presque naturellement par la couleur?...

Ainsi s'exprime un objectant... Et ses réflexions nous font passer des principes généraux et des situations de droit aux questions de fait et aux normes d'application. Elles posent très nettement, dans le monde *tel qu'il est,* la question des avantages et des nuisances, de l'opportunité et de l'inopportunité d'une barre de couleur.

Afin de juger de tout ce qu'implique éventuellement l'objection et d'éviter des dialogues de sourds poursuivis dans une atmosphère de passion, il est essentiel de serrer d'abord de plus près la *notion concrète de barre de couleur.* Le mot barre est une métaphore; le mot couleur renferme une amphibologie : quoi d'étonnant si s'accumulent les confusions, les simplifications, les erreurs?

On parle beaucoup de la *couleur* : il y a le « péril jaune » et le « continent noir », le « fardeau de l'homme blanc » et l'« Asie des hommes bruns », sans oublier les Peaux-Rouges, qui n'ont jamais été rouges, sinon quand ils se teignaient le corps...

Tout cela est bien fallacieux. Il existe des Japonais beaucoup plus pâles que les européens du Sud et des Indiens du Sud plus noirs que beaucoup d'Africains. Par ailleurs, nous classons communément comme des races diverses, les français et les allemands, les polonais et les russes, les suédois et les espagnols, qui sont tous blancs. Et l'on a suffisamment parlé déjà du caractère non scientifique de la « race » pour appliquer les mêmes conclusions, à fortiori, à la couleur... C'est pourtant sur des caractères aussi trompeurs que se basent généralement les « barres » dont le monde est encombré.

Le mot « *barre* », lorsqu'on le prend en lui-même, ne marque rien de plus qu'une distinction, un classement en groupes, une répartition en catégories. Le fait n'a en soi rien de moral ou d'immoral. Tout dépend des intentions et des finalités, des sentiments et des attitudes qui commandent les divisions...

Une barrière peut être une protection lorsqu'elle arrête au passage à niveau l'automobiliste trop pressé et imprudent; elle peut être un guide lorsqu'elle ferme des chemins dangereux ou sans issue, pour engager dans les voies ouvertes et sûres. Et pourtant quand nous disons : barrière ou discrimination raciale, nous suscitons infailliblement un réflexe de révolte chez beaucoup d'interlocuteurs.

C'est que, et nous le sentons bien, beaucoup des barrières qui divisent le monde n'ont jamais été raisonnables ou ne le sont plus. Il se peut qu'à l'origine elles aient correspondu à des nécessités pédagogiques, basées sur des inégalités réelles, qu'elles aient été réellement créées pour la protection, l'orientation des plus faibles, des moins développés. Mais le temps a marché, les rendant inutiles et insupportables. Les peuples, comme les individus, ont leur enfance, leur adolescence, leur majorité.

Il faut que les tuteurs des peuples, comme ceux des individus, sachent lire les signes des temps et distinguer si telle ou telle barre, celle de la couleur par exemple, garde aujourd'hui des motifs valables, si elle en a jamais eu?... Si elle conserve aujourd'hui de vrais champs d'application, si elle en a jamais possédés de licites? Et lesquels?

La « barre » est parfois le reflet de situations *économiques* diverses qu'elle trouve ou qu'elle crée. Il est évident que si les membres d'un groupe, pris en bloc dans tel pays, n'ont pas de qualifications techniques manuelles ou intellectuelles, ils ne peuvent trouver, dans un monde qui s'industrialise, que des postes de manœuvres; automatiquement une barre de fait s'établit entre ceux-ci, qui sont parfois tous d'une même race, et les postes les plus lucratifs. Les conséquences de cette division se reflètent immédiatement dans la vie courante : les défavorisés ne peuvent se procurer les avantages de bien-être et de prestige que permettrait un haut salaire; ils apparaissent comme mal logés, mal habillés, mal équipés, comme « inférieurs » déjà.

Cette discrimination économique s'accompagne presque infailliblement d'une discrimination *culturelle*. Nous ne disons pas qu'un pauvre est de nature moins intelligent ou moins capable qu'un riche. Mais il a beaucoup moins que ce dernier les moyens de cultiver ses dons naturels; il lui est beaucoup plus difficile, du moins en beaucoup de pays, de fréquenter les institutions d'éducation, encore trop souvent payantes, ou d'acquérir les outils matériels de l'éducation, tels les livres. Quand sept ou huit étudiants japonais doivent s'organiser pour utiliser ensemble un unique manuel de cours, on comprend qu'il leur soit plus difficile de l'assimiler aisément. Quand de jeunes Africains ne peuvent être dotés que d'éditions scolaires élémentaires et manquent même d'ardoises ou de tableaux, voilà qui n'est pas pour leur faciliter les progrès culturels. La pauvreté aura donc tendance à s'allier avec le retard culturel, dressant ainsi une seconde barre.

Le retard économique et culturel, à son tour, créera assez facilement un retard *social*. Si telle personne, tel groupe de personnes, coïncidant parfois de fait dans son ensemble avec une race, sont sous-développés économiquement ou culturellement, comme la communauté noire d'Afrique du Sud ou des U.S.A. ou les masses populaires d'Asie rurale, ils seront malaisément adaptés, et adaptables, à telles formes plus complexes de vie sociale : celles-ci supposent un *self-control*, un entraînement à l'usage de la liberté et de ses opportunités. Il est frappant de le constater : lorsqu'une ordonnance gouvernementale a ouvert tous les cafés, même ceux de la cité blanche, aux noirs du Congo, ceux-ci, après quelques jours de curiosité toute normale, n'ont plus profité que rarement de la permission. Ils se sentaient en effet inadéquats à ce nouveau milieu, qui réclamait des dépenses (point de vue économique) et des réflexes (point de vue culturel) dont ils n'étaient pas encore capables. Nous ne disons pas que les retardés

soient radicalement dans l'impossibilité d'acquérir ces réflexes ; nous constatons tout simplement qu'ils ne les ont pas encore. Ainsi le développement inégal des aptitudes à la vie égalitaire et communautaire de nos sociétés modernes se marquera par des barres sociales [11].

Qu'on veuille bien le remarquer : les barres dont nous venons de parler ne sont pas le résultat d'une tactique voulue et perverse ; elles s'établissent presque automatiquement, par le jeu des circonstances de la vie. De plus, elles ne sont pas réservées aux seuls pays de mission, aux seules régions à races multiples ; on les rencontre partout, même à l'intérieur d'une seule et même race : du blanc riche au blanc pauvre, de l'indien clair à l'indien sombre, voire du métis brésilien riche (qui passe pour blanc) au métis brésilien pauvre (qui passe pour noir).

On doit regretter l'existence de ces barres, et s'efforcer au moins de les assouplir, de donner à tous leurs libres chances dans la vie. Mais identifier une barre économique, culturelle ou sociale avec une barre de couleur et, par suite de cette confusion, condamner les premières sans nuance, serait ne pas rendre justice aux faits ni se préparer à les redresser. La barre économique, la barre culturelle, la barre sociale peuvent accompagner la barre de couleur et couvrir parfois les mêmes groupes ; elles ne s'identifient pas avec la barre de couleur dans ses motifs : elles se basent sur une inégalité économique, culturelle ou sociale, non sur la race ou la couleur comme telle.

Nous voici donc dans la nécessité de *définir* exactement *la barre de couleur,* cette institution nuisible et artificielle contre laquelle il est permis et bon de s'insurger. Voici une description un peu longue, mais qui paraît répondre aux besoins des exposés ultérieurs.

C'est une *éviction* : essentiellement, la barre de couleur repousse, rejette, exclut ceux qui en sont les victimes.

Cette éviction ne doit pas être seulement le fait d'un ou de quelques brutaux, dans telle ou telle circonstance exceptionnelle ou transitoire ; le résultat — regrettable mais épisodique — d'une mauvaise humeur ou d'un mauvais cas... La barre se présente comme un *fait généralisé* dans tel milieu relativement vaste ; elle affecte dans un pays ou une notable partie de pays des portions considérables d'humanité chez les barrés comme chez les barreurs ; c'est un phénomène généralisé sinon général. Elle revêt donc, dans le secteur donné, des caractères de stabilité qui permettent de la décrire : c'est une *institution* commune.

---

11. Dans son tout récent volume : *The Colour-Problem,* 1956, A. H. Richmond distingue six champs de *colour-bar* : biologique, géographique, économique, social, éducatif, politique. La division est défendable. Il faudrait noter cependant que le premier est « infra-humain » ; le second, s'il ne résulte que des faits (l'Allemand habite *ailleurs* que le Français...), n'est pas ressenti comme une barre. S'il est voulu (*apartheid*), il constitue, de même que le sixième champ, un phénomène libre et conscient, dont nous parlons plus bas dans les attitudes. On voit qu'en fait notre description, élaborée indépendamment de Richmond, est d'accord avec la sienne.

Bien plus, cette institution — au fur et à mesure que le temps passe — est *régie par des lois* permanentes, plus ou moins systématiques. Ces lois relèvent parfois simplement de la coutume non-écrite, d'ailleurs au moins aussi vigoureuse et radicale que des décrets, souvent même résistant allégrement à des décrets en sens contraire.

Mais, en certains pays, l'éviction institutionnelle n'est pas seulement fait de coutume; elle est admise, réglée, même imposée et sanctionnée par la loi : d'institution coutumière, elle devient *système légal.* Qu'on le note en passant : cette éviction, pour certaines gens, du fait qu'elle sera légalisée, apparaîtra juste; mais c'est évidemment une conclusion abusive : chacun sait qu'il peut exister, et qu'il existe, des lois injustes. L'éviction raciale en est une, on le verra...

Précisons maintenant : *de quoi* évince-t-on ainsi?

De certains *avantages* immédiats et concrets, comme l'usage de tels endroits, de tels objets, de telles commodités, comme le bénéfice de telles lois, de telles permissions, de telles facilités. Tout cela devient en fait défendu.

Si ce n'était que provisoirement défendu, on pourrait aspirer à lever la défense, essayer de changer la situation, espérer monter... Mais, et là est le plus amer du *colour-bar,* ce n'est pas seulement l'usage qui est prohibé; c'est l'espérance et l'aspiration à l'usage. Le barré est évincé non seulement des avantages actuels, mais des possibilités futures. Il est classé comme inférieur non seulement de fait mais de droit, non seulement aujourd'hui mais *pour toujours,* congénitalement. On le déclare naturellement, essentiellement incapable d'accéder à tel progrès; on lui en dénie la possibilité physique et légale.

Qu'il s'agisse d'économie, du domaine social, de culture, voire de religion ou de politique, tel bloc est déclaré, « en bloc », inférieur à tel autre bloc. Il y a 15 ans, la revue « Difesa della razza » séparait par un glaive nu le blanc du juif et du noir...

Dans les deux têtes qui s'affrontent ici de part et d'autre de ce glaive menaçant, signe non seulement de séparation mais d'opposition, que se passe-t-il?

Parmi les blancs, de façon plus ou moins consciente, plus ou moins systématique, s'élève en fait un complexe de *supériorité,* le sentiment d'être une race choisie et privilégiée et la conviction que ce choix répond à des qualités réelles.

Le sentiment se fonde sur des situations acquises de supériorité, qui peuvent être de toutes sortes : une supériorité physique en est le type à la fois le plus spécifique et le plus bas; c'est cette supériorité physique que certains racistes au sens fort ont mis tout d'abord en avant. Mais il s'y ajoute naturellement des supériorités économiques : il y a des peuples riches et des peuples pauvres. On parle aussi beaucoup, à notre époque, de supériorité technique et industrielle; c'est

même sur ce terrain qu'à coup de statistiques, les deux blocs qui se divisent le monde, essaient de nous démontrer leur supériorité essentielle : Il y aurait des races économes et industrieuses et des peuples sans souci comme sans initiative.

On parle de dons intellectuels supérieurs départis à tel groupe plutôt qu'à tel autre. On met en avant des parachèvements ou des projets culturels plus beaux, ou même telle race se croit élue par Dieu comme gardienne de la vérité religieuse, et le fut en effet.

Quelles que soient les justifications apportées, de fait il s'agit toujours de l'orgueil collectif omniprésent.

Ces virtualités supérieures, cette situation privilégiée aussi, doivent se défendre, car elles sont normales, naturelles, légitimes ; il faut les garder pures de toute contamination en évitant les mélanges ; il faut les protéger en évitant les concurrences [12].

Et voici donc que la discrimination, qui peut-être n'était qu'un fait essentiellement revisable, devient un *axiome*, indémontré peut-être mais évident, et désormais indiscutable ; une institution, peut-être point juste, mais désormais légale.

L'édifice social semble lié à cette division, en même temps que l'édifice économique ; et, du côté des favorisés, l'on se met à redouter le changement comme une catastrophe.

La rançon des barricades, pour ceux qui se retranchent comme des assiégés dans leur forteresse de privilèges, c'est le qui-vive et la peur...

Mais, au dehors, *parmi les masses humaines* qui se pressent aux barrières comme se heurtent aux digues les vagues inlassables, naissent d'amères attitudes.

Ils ne peuvent pas ne pas remarquer à la longue les différences de traitement. Justes ou injustes, nous y viendrons tout à l'heure, elles les frappent comme une iniquité ; en plus d'un point, elles *coagulent*, par-dessus leur foi diverse, musulmans et hindous ; elles unissent, malgré leur standing différent, le paysan et le banquier ; ils se retrouvent dans la communion d'une même « couleur » et d'un même « inferiority-complex ». Il en ressort une mentalité de *groupe* souvent instinctive, mais en fait vigoureuse, que A. Rose a fort bien étudiée pour les U.S.A. dans son livre sur « The Negro's Morale ».

Certes, des transfuges peuvent passer à l'ennemi au prix de platitudes ; pour le groupe, ils seront devenus des étrangers, des traîtres.

Dans la communauté ainsi formée, deux réactions, opposées en somme, peuvent se faire jour et se font jour en effet, selon les individus, les milieux ou les circonstances. En certains cas, la situation d'infériorité *est acceptée* par les personnes brimées. Elles se résignent

12. Richmond, *op. cit.*, distingue trois « notes » du blanc : préjugé de couleur, discrimination raciale, séparation sociale.

à être des parias, des êtres mineurs et insignifiants. Une longue habitude de cette abdication amène à cette « renonciation de l'homme » que Gandhi reprochait à l'Angleterre d'avoir créée en Inde. C'était, disait-il, beaucoup plus grave que d'enlever aux gens leurs richesses ou même leur vie physique. Un poète noir américain a dit cela de façon déchirante voici déjà des années :

Si vous rencontriez l'un de nous,
Déprimé, son courage en pièces
Et ses espoirs en allés,
Oh, je sais vous lui donneriez
Votre sympathie... une aumône peut-être.
C'est bien... mais ce n'est pas assez bien.
La sympathie ne peut apaiser notre peine, ni la charité.
Il y a des barrières insurmontables que ne peuvent abattre ni la sympathie, ni la charité.
Mettez votre épaule près de la nôtre et poussez, poussez...
Alors peut-être ensemble pourrons-nous
Balayer cette horrible chose
Qui nous écrase, nous humilie,
Change des êtres forts en faiblards,
Nous refusant la façon de vivre qui convient
A des hommes dignes de ce nom,
Broyant, injuriant, suscitant les rancœurs
D'un peuple damné pour toujours
Sans qu'il y ait de sa faute. (Clarence Young).

Tout commentaire à cette plainte ne pourrait que l'affaiblir. Ici disparaissent les « raisons de vivre » : la possibilité d'un libre développement des capacités et des espoirs. Ici naît une sorte d'infantilisme, menant assez naturellement à l'irresponsabilité, et par conséquent au manque de fiers soucis et d'initiatives vigoureuses. Quand nous disons que tels hommes « sont des enfants », il faudrait toujours se demander jusqu'à quel point nous ne les aurions pas, comme certains parents aveugles, maintenus parfois dans l'enfance, fût-ce d'ailleurs avec les meilleures intentions du monde. Leur avons-nous vraiment « donné leur chance » ?

Par contre, il peut arriver que ce rejet ne tombe pas sur des êtres faibles, mais sur des hommes forts, cultivés, soutenus par une fierté raciale diversement teintée : militaire comme chez les Arabes, religieuse comme chez ces mêmes Arabes, chez les Juifs ou chez les Indiens traditionalistes, culturelle comme en Chine ou au Japon.

Ainsi, de grands peuples, soumis provisoirement à la loi du plus fort, trouveront parmi leurs fils d'authentiques « résistants ». Au fond du cœur, chez les meilleurs, il y aura toujours, heureusement, le refus d'accepter l'avilissement, l'espoir de pouvoir un jour retourner les situations. Contrariée, la personnalité raciale et nationale va s'affirmer chaque fois que possible, fût-ce seulement par des plaisante-

ries : nous en avons connu maints exemples dans les pays occupés entre 1940 et 1945, revanche de l'esprit, dans tous les sens du terme, sur la contrainte extérieure. Les « barrés » deviendront aussi infiniment sensibles à des détails, qui prendront pour eux valeur de symbole : une place dans la hiérarchie d'une cérémonie, quand il s'agit d'un individu représentatif ; l'emploi préférentiel de telle ou telle langue, même dans des circonstances de nulle importance ; l'utilisation de tel ou tel mot : il est curieux que le terme *negro* soit respectueux en Amérique, et le terme *nègre* injurieux au Congo ; il est remarquable de voir « indigène » ou « païen » ou même « asiatique » acquérir un sens péjoratif qui les rend dorénavant inutilisables en certains milieux. Ou encore tel détail de représentation graphique : pas mal d'Africains sont agacés de se voir représentés avec des lèvres d'un rouge éclatant ; il est de fait que pas un d'entre eux n'est tel,... sauf peut-être les africaines qui ont appris de nos européennes l'usage des peintures faciales ! Pareillement, toute critique, même juste, sur les réalisations ou les déficiences de la nation « barrée » ou nouvellement émancipée, blessera profondément.

Les coups d'épingle apparaîtront comme des coups de poignard ; et dans la psychologie réelle des intéressés, ils seront des coups de poignard parce que, chaque fois, ils feront saigner un endroit sensible. De là, naîtra le désir de prendre sa revanche, d'humilier celui qui humilia, de refouler celui qui refoula : dans plusieurs révoltes, on a vu les asservis obliger leurs anciens maîtres à accomplir exactement les besognes viles qui étaient jadis la part des autochtones.

En tout cas, germe le désir légitime de rétablir un équilibre convenable ; et cela dans les délais les plus courts. Si les transformations tardent, la colère grondera, et l'insurrection. En tout cas la haine : *la haine répondant à la peur.*

III. L'ÉGLISE DEVANT LES SITUATIONS DE FAIT

Devant l'imbroglio des situations concrètes, l'Eglise ne retire rien des fortes déclarations que nous signalions un peu plus haut. Elle ne peut cependant ignorer la complexité des faits économiques, sociaux et psychologiques ; les énormes différences de développement entre telle et telle race. Les évêques d'Afrique du Sud ont tenu à montrer qu'ils s'en rendaient compte. Ils écrivent : « Le fait est que la majorité des non-européens et spécialement des Africains n'ont pas encore atteint le point de développement qui pourrait justifier leur intégration dans une communauté homogène avec les Européens. Une tentative brusque et violente pour les obliger à adopter les mœurs et coutumes européennes serait désastreuse. Il doit y avoir développement graduel et adaptation prudente [13] ». — *Noirs et blancs* doivent également le

13. *La Doc. Cath.*, 1952, c. 1327.

comprendre. Evitant toute surenchère démagogique, comme tout immobilisme aveugle, les évêques réclament que l'on tende à l'égalisation sans retard, mais soulignent qu'il y faut « une planification prudente et méthodique dans la charité et la justice ». Et ils insistent : « La charité chrétienne interdit de mépriser et de détester une personne humaine... La justice exige que l'on donne à chacun son dû ».

Ces droits primaires et secondaires de l'homme sont explicitement rappelés : droit à la vie, à la dignité, au minimum vital, à la liberté de culte, à l'intégrité, l'usage et le développement normal de ses facultés, au travail et au fruit du travail, à la propriété privée, à la liberté de séjour et de déplacement, au mariage, à la procréation et à l'éducation des enfants, à la liberté. Pour quiconque a pu visiter l'Afrique du Sud, ces exigences perdent leur aspect abstrait et général, car elles tracent un tableau exactement contraire à celui qu'on rencontre en fait, et dont tous les traits dessinent la même image : ségrégation dans l'infériorité et la dépendance.

Les droits secondaires « varient grandement selon les types de société, la valeur qu'on leur accorde et les qualifications nécessaires pour en jouir ». On y inclut « le droit de vote aux élections des corps législatifs, l'assistance de l'Etat à l'éducation, l'assurance-chômage, les pensions de vieillesse et ainsi de suite ». Encore une fois cette liste, apparemment désordonnée, est exactement le contre-pied de ce qui existe en fait...

Aussi l'épiscopat doit-il rappeler que « nulle personne ou société ne peut priver l'individu de l'exercice de ses droits fondamentaux. L'Etat, quoiqu'il puisse contrôler l'exercice de ces droits dans la mesure requise pour le bien commun, ne peut les abolir, car la personne est supérieure à l'Etat, qui existe dans son intérêt à elle. Les droits contingents ne peuvent pas non plus être arbitrairement niés ou restreints. Ils sont souvent l'expression ou l'adaptation à des circonstances particulières des droits fondamentaux; et il serait injuste d'en priver les personnes capables de les exercer et de participer équitablement au bien de la société [14] ».

Toute une série de déclarations américaines, qu'on pourrait trouver dans la brochure déjà citée de D. M. Cantwell vont exactement dans le même sens et s'efforcent dans leurs revendications de rejoindre les situations concrètes du noir des U.S.A. Elles s'attachent notamment à deux secteurs de discrimination jusqu'ici fort marqués : celui de l'enseignement et des possibilités culturelles d'une part; celui du vote et de l'avenir politique d'autre part, sans oublier les inégalités dans le domaine de l'emploi, du salaire, ou des groupements syndicaux.

De ces positions catholiques concrètes, il est intéressant et réconfortant de rapprocher les positions protestantes, car elles adoptent

14. *La Doc. Cath.*, 1952, c. 1327-1330.

résolument la même perspective. Dans l'Assemblée d'Evanston, déjà citée et qui se tint précisément aux Etats-Unis, tout en tournant le regard de façon particulière vers l'Afrique du Sud, les congressistes déclarèrent : « 28. L'Eglise du Christ ne peut approuver aucune loi établissant des discriminations fondées sur la race, limitant pour certains hommes la possibilité d'acquérir de l'éducation, de se préparer à un métier, d'obtenir ou de garder un emploi selon leur métier; ni aucune loi gênant de quelque manière que ce soit l'exercice de leurs pleins droits et responsabilités de citoyens, et le partage des responsabilités et des devoirs du gouvernement [15]. » Position ferme et digne.

Mais le christianisme ne se contente pas de déclarations même fermes. Il lutte de diverses façons sur divers fronts en divers pays. Aux Etats-Unis, les gestes concrets de certains évêques comme NN.SS. Spellman (New-York), Stritch (Chicago) et Mooney (Détroit), pour le Nord, comme NN.SS. Ritter (Saint-Louis) et Rummel (New-Orleans) pour le Sud ont impressionné l'opinion. Celle-ci est également travaillée de façon infatigable par les *Interracial Councils* et l'*Interracial Review*, que dirige le Rev. John La Farge. Cependant l'effort le plus efficace, quoique assez lent et moins spectaculaire, s'accomplit dans les écoles. Entre 1939 et 1951, leur population noire a passé de 35.000 à 69.000, et comporte notamment plus de 1000 universitaires. Toutes les écoles catholiques sont d'ailleurs ouvertes désormais à tous les élèves sans distinction de races. Certains blancs de Saint-Louis, dont les largesses avaient financé la construction d'un établissement, ainsi « ouvert » par la suite sans leur consentement, menacèrent leur évêque d'un procès. Celui-ci se contenta de les renvoyer au droit canon qui excommunie *ipso facto* un catholique citant son évêque au tribunal. Les opposants n'insistèrent pas... Comme les écoles, les églises sont de plus en plus, en vertu d'une politique d'ensemble, accessibles à tous, nonobstant des remous locaux. Une décision unanime des Supérieurs de Séminaires et de noviciats, réunis en Congrès à l'Université de Fordham voici trois ans, a également ouvert ces deux sortes d'établissements à l'interracialisme le plus complet.

Ainsi l'Eglise catholique des Etats-Unis, bien qu'elle ne compte pas plus d'un demi-million de noirs, sur 33 millions de fidèles, manifeste cependant une bonne volonté décidée, dans un effort conjugué des prêtres et des laïcs, des noirs et des blancs.

En Afrique du Sud, devant les Goliath du préjugé racial, l'Eglise apparaît comme un frêle David, se confiant surtout en Dieu : elle ne comprend en effet que 8 % de la population.

Les églises, puisqu'elles se situent soit dans un quartier blanc, soit dans un quartier africain, soit dans un quartier indien, sont assez rarement mixtes en fait. Mais elles le sont en principe et le devien-

15. *La Doc. Cath.*, 1954, c. 1326.

nent réellement quand l'occasion s'en présente; on peut, en tel faubourg de Johannesburg, dire la messe, dans un seul local, simultanément pour des Européens, des Africains, des Indiens et des colorés. Ce sont les écoles qui actuellement offrent le spectacle d'une épreuve de force entre l'Eglise et le Gouvernement. Ce dernier a publié un *Bantu Education Act* qui, sous prétexte de sauvegarder l'originalité raciale des noirs, leur dénie, à l'école primaire, l'usage de l'anglais comme langue de l'enseignement. Autant dire qu'on veut refuser aux Noirs le contact avec le monde extérieur et l'accès aisé à l'enseignement moyen. Ils ne sont pas dupes de la ruse...

Les écoles privées ont été mises en demeure de se conformer à cette législation sous peine de voir réduire les subsides progressivement et jusqu'à suppression dans deux ans. L'Eglise réformée hollandaise, qui comporte à elle seule environ 55 % des chrétiens blancs, a consenti sans peine à cette iniquité, qui cadre avec les principes de ses chefs. Les autres confessions protestantes ont réclamé, mais fini par céder. Seuls les catholiques ont tenu bon. Une « Bishop's Campaign » a pris pour objectif de faire face, de continuer par les moyens du bord, et pour cela, de réunir, d'ici deux ans, par des souscriptions mensuelles, la somme de 400.000 livres, soit 56 millions de frs belges. Le peuple entier, blancs et noirs, catholiques et parfois protestants, voire même hindous, a répondu en promettant 1.000.000 de livres, dont 100.000 ont été versées immédiatement.

Comme des Africains nous l'ont confirmé, le retentissement de ce geste, si humain dans son indépendance, si chrétien dans sa charité, a été profond dans le milieu noir. Tout en assurant au minimum l'avenir immédiat des écoles et des professeurs catholiques, on a augmenté énormément le prestige de l'Eglise dans les milieux autochtones, même non-catholiques. Les choses en sont là; l'avenir reste sombre, car le filet des lois d'*apartheid* ne cesse de se resserrer; mais le présent tout au moins est éclairé par l'enthousiaste effort commun.

Quant à l'Afrique des colonies françaises, nous avons dit par quelles paroles Mgr Chappoulie y recommandait le respect pour l'autochtone et son émancipation progressive. C'est bien dans le sens d'une libre collaboration dans la diversité des races et l'unité de la charité que vont les récentes consécrations épiscopales au Cameroun : A Yaoundé et Douala, les vicaires apostoliques sont désormais assistés de coadjuteurs africains. Madagascar, le Sénégal connaissent des évêques autochtones.

L'Afrique Belge — serait-ce qu'elle est moins touchée par le problème? — n'a pas encore entendu, sur la question du *colour-bar,* la voix de ses pasteurs; on y a vu cependant des gestes significatifs. Les églises à nefs réservées tendent, grâce à Dieu, à disparaître. Pas encore partout cependant. Les noviciats et maisons d'études de beaucoup d'ordres et congrégations religieuses sont depuis dix ans ouverts

à tous, et certains comptent déjà des dizaines de membres africains... Il en va de même, en vertu d'une politique commune à l'Eglise et au Gouvernement, dans les Collèges d'humanités et à l'Université Lovanium. En diverses villes, certains états-majors d'œuvres sont interraciaux, trop rarement pourtant. Les équipes sacerdotales paroissiales mêlent souvent prêtres africains et prêtres blancs... Une communauté réelle commence à se créer, mais on souhaite que des voix autorisées lui donnent publiquement approbation.

CONCLUSION : UNE QUESTION D'ÂME

Cependant les lois et les directives, de l'Etat ou de l'Eglise, ne suffiront jamais par elles-mêmes à exterminer le *colour-bar*. Il faudra, pour atteindre leur effet, qu'elles rencontrent dans le citoyen, dans le chrétien, une cordiale collaboration.

Le monde doit cesser de penser par races. En ce domaine, il faut devenir comme dit l'anglais « colour-blind », aveugle aux couleurs. Le seul élément valable de différenciation entre les hommes, ce n'est pas la couleur, mais la valeur. La valeur peut se manifester de bien des façons, s'imposer différemment d'après les circonstances, mais il faudrait en tout cas que partout sa chance lui soit donnée, indépendamment des races, dans la justice et la sérénité.

Cela demande, de la part des noirs comme des blancs, une sorte de révolution spirituelle et intérieure, pour balayer les préjugés, renouveler les attitudes.

Il faudra que l'homme de couleur, s'il est jusqu'ici retardé, n'en tire pas un regret stérile, qui ne le mènerait à rien de positif, mais qu'il développe au contraire un vouloir de s'élever, dans une persévérance patiente que les obstacles ne rebutent ni n'étonnent. Que les nantis se défendent contre leurs possibles compétiteurs, ce n'est pas un phénomène propre aux relations interraciales, mais à toute compétition humaine, à l'intérieur même des races, voire des classes, ou des familles. On ne dissipe cette résistance que par une persévérance calme, sûre de ses légitimes possibilités et décidée à les faire triompher.

Mais si la suppression du *colour-bar* demande l'effort des hommes de couleur, elle réclame autant et plus l'action des blancs : leur qualité d'« établis » les incline trop naturellement à penser que tout est bien et à demeurer dans le statu quo. S'ils s'efforcent de prendre le pas sur le compétiteur par une valeur plus grande, c'est une lutte loyale ; mais non s'ils recourent à des mesures discriminatoires basées sur la race. Il ne suffit pas d'ailleurs aux frères aînés de laisser le champ libre aux bons efforts de leurs cadets ; ils ont le devoir d'équité et de charité d'aider ceux-ci à se former et à s'élever ; la qualité de tuteurs dont ils se réclament leur en fait une obligation.

Si le *colour-bar* n'offrait qu'un problème de lois et d'institutions, il suffirait, pour le résoudre, de respecter la justice. Mais c'est autant et plus une question d'attitude et d'âme. C'est pourquoi la solution ne pourra être fournie complètement que par la charité fraternelle, qui brise toutes les barrières...

J. MASSON, S. J.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX :

A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines,* 1884.

H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts,* 1899.

Th. Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races au 18e siècle,* 1922.

A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* 1930 (nazisme).

L. Stoddard, *The rising Tide of Colour,* 1925 (par un raciste).

P. Radin, *The racial Myth,* 1934 (par un ethnologue de valeur).

J. Barzun, *Race, a study in modern Superstition,* 1937.

P. Charles, J. Folliet, E. Van Campenhout, etc. : Numéro spécial de la *N.R.Th.* sur le racisme, 1939.

L'homme de couleur (ouvr. collectif), Paris, 1939 (Panorama, principes, suggestions).

L. L. Snyder, *Race, History of the modern ethnic Theories,* 1939.

R. Benedict, *Race, Science and politics,* 1940 (par un sociologue pénétrant).

Cal Gerlier, P. Charles, L. Achille, J. Folliet, etc. : à la 35me Semaine Sociale de France : *Peuples d'Outre-mer et civilisation occidentale,* 1948.

B. J. Marais, *Colour, unsolved Problem of the West* (protestant; émet à propos du Brésil et des U.S.A. des thèses applicables aussi à l'U.S.Af.).

B. Berry, *Race Relations,* 1951 (américain).

Unesco : *La question raciale devant la science moderne,* et : *La question raciale et la pensée moderne,* depuis 1952. Deux séries de brochures intéressantes parmi lesquelles : *Le Concept de Race* (résultats d'une enquête); Y. Congar, *L'Eglise catholique devant la question raciale,* 1953.

A. H. Richmond, *The Colour-Problem,* 1955 (en général et dans le Commonwealth).

UNION SUD-AFRICAINE

I. D. McCrone, *Race attitudes in South-Africa,* 1937.

E. Hellman, etc., *Handbook of Race Relations,* 1948 (le livre de base; on peut y joindre les diverses publications de l'*Institute for Race Relations,* et le prolonger par :) *Racial Separation in South-Africa,* 1952 (bonne bibliographie).

B. Davidson, *Report on Southern Africa,* 1952 (reportage orienté à gauche, mais souvent fort juste).

J. Masson, *Devant le Colour-Bar en Afrique du Sud* (sur la situation générale et les Missions, *Revue Nouvelle,* février 1952).

G. H. Calpin, *Indians in South-Africa,* 1949.

—, *Colour and Culture in South-Africa,* 1953 (sur les métis).

L. Marquard, *The native in South-Africa,* 1944 (sur les noirs).

Sans oublier les romans, comme : A. Paton, *Pleure, ô pays bien-aimé*; P. Abrahams, *Le sentier du tonnerre, Je ne suis pas un homme libre,* etc., etc.

ÉTATS-UNIS

C. S. Johnson, *Patterns of Negro Segregation,* 1943.

O. Klineberg, *Characteristics of the american Negro,* 1944.

G. Myrdal, *An american Dilemma,* 1944 (Le volume de base, à compléter par des livres plus récents).

M. R. Davie, *Negroes in american society,* 1949 (leur développement).

E. F. Frazier, *The Negro in the U.S.A.*, 1949 (étude technique).
A. M. Rose, *The Negro's Morale*, 1949 (l'attitude psychologique du groupe noir dans la société américaine).
Kaiser, *The Federal Government and the Negro* (1865-1955), dans : *Science and Society*, Winter 1956 (les situations légales).
J. Masson, *L'Eglise et les Noirs d'Amérique*, dans : *Revue Nouvelle*, juin 1954 (Situation générale et religieuse).

CONGO BELGE

On trouvera un certain nombre d'études dans le *Bulletin du C.E.P.S.I.* d'Elisabethville, dans la Revue *Zaïre*, et dans la *Revue de l'Aucam* : A. Rubbens, *Le Colour-bar au Congo Belge*, *Revue de l'Aucam*, N° 149, 1950. Ces articles, assez nets, ont parfois suscité des réponses et mises au point :
A. Claeys-Boúúaert, *Y a-t-il un Colour-bar au Congo Belge?*, *Revue de l'Aucam*, N° 150, 1950.
Comparer, pour le reste de l'Afrique :
E. Mounier, *L'Eveil de l'Afrique Noire* (la lettre très clairvoyante à Alioune Diop, à la fin du volume).
A. H. Richmond, *The Colour-Problem*, 1955 (cité plus haut; Afrique anglaise).
L'article du P. Charles, *Le traumatisme Noir*, dans : *Zaïre*, 1953, 451-468, est écrit évidemment en pensant au Congo Belge, mais ses considérations sont valables pour toute l'Afrique moderne.

POSITIONS CATHOLIQUES GÉNÉRALES

Y. Congar, *L'Eglise Catholique devant la question raciale*, 1953 (synthèse claire quoique brève; bibliographie assez maigre).
D. M. Cantwell, *Catholics speak on Race-Relations*, 1952 (déclarations d'une centaine de catholiques : Papes, évêques, hommes politiques, laïcs divers).
S.S. Pie XII : extraits de l'encyclique *Summi Pontificatus*, de l'encyclique *Mit brennender Sorge*, etc.
Mgr Chappoulie, *Discours à la VIII^e Semaine des Intellectuels catholiques* (*Doc. cath.*, 1955, c. 1574).

AFRIQUE DU SUD

Lettre Collective des évêques sud-africains en mai 1952 (*Doc. cath.*, 1952, c. 1326-1330).
Déclaration de Mgr Hurley, de Durban (*Herder-Korr.*, nov. 1952, 64 et sv.).
Lettre de l'évêque du Cap (tirage à part).

ÉTATS-UNIS

Lettre de Mgr Ireland en 1893 (cfr Y. Congar, *op. cit.*, p. 46 et sv.).
Lettre de Mgr Rummel (*Doc. cath.*, 1955, c. 1559 sv.).
Divers livres des PP. La Farge, Reynolds, Gillard, Twomey.
F. J. Gilligan, *The Morality of the Colour-Line*, 1928.

AFRIQUE NOIRE

Mgr Chappoulie, *Discours à la quinzaine Missionnaire de Lille* (*Doc. cath.*, 1954, c. 1374-1383).

POSITIONS PROTESTANTES GÉNÉRALES ET LOCALES

W. A. Visser t'Hooft, *Le mouvement oecuménique et la question raciale*, 1954 (avec bibliographie protestante).
Assemblée d'Evanston, Rapport et conclusions (*Doc. cath.*, 1954, c. 1325 sv.).
Christian Principles in multiracial South-Africa, 1953 (un Symposium de l'Eglise réformée hollandaise).
Loescher, *The protestant Church and the Negro*, 1949 (aux Etats-Unis).

Un livre nouveau sur Fénelon

Ne parle pas de Fénelon qui veut. Pour écrire ces 138 pages d'une introduction serrée à un choix d'œuvres spirituelles, qui a lui-même demandé mûre réflexion, il fallait une familiarité peu commune avec l'auteur. Auteur séduisant, mais difficile, dont la pensée, toute nuance et souplesse, reste cohérente et ferme.

Le P. Varillon[1], mais cette fois en théologien, prend le relai des belles études de M. Carcassone, *Etat présent des études sur Fénelon,* 1939; —, *Fénelon, l'homme et l'œuvre,* 1946[2].

Trois parties dans cette introduction : l'homme et l'œuvre, l'homme intérieur, la pensée. Le P. Varillon n'entend pas reprendre *ab ovo* une histoire vingt fois racontée. Faits ou doctrines, il va droit à l'essentiel, sans négliger du reste aucune précision. Dans ses années de jeunesse, il faut nous y résigner, Fénelon nous échappe. Sa personnalité est déjà formée lorsque, à trente-sept ans, il rencontre Madame Guyon (p. 5). Quelles avaient été ses lectures, on ne peut que le conjecturer, mais sans oublier le climat spirituel et théologique d'une époque (p. 12). Pour les dix années qui suivent, il n'est pas facile de retracer le cheminement de sa pensée, faute de pouvoir dater des pièces importantes comme l'admirable *Traité de l'existence de Dieu* (p. 19).

Quelle fut l'influence de Bossuet, celle de Madame Guyon? Il faut renoncer une fois pour toutes à l'idée d'un Fénelon disciple docile de l'évêque de Meaux et soudain détourné par une femme de la voie royale (p. 23). Dans une formule provocante, on a écrit jadis : « Fénelon procède de Madame Guyon, Madame Guyon du Père Lacombe, le Père Lacombe de Molinos ». Mais la démonstration plus nuancée que la thèse, ne nous avait pas convaincus. Le P. Varillon, lui, ne veut ni majorer ni minimiser l'influence de la célèbre « mystique » (p. 29). Il incline à penser que Fénelon, qui était Fénelon, c'est-à-dire un de ces esprits qui ne trouvent dans la pensée des autres qu'un aliment pour nourrir leur propre pensée, fut surtout heureux de rencontrer sur son chemin une âme en qui Dieu semblait agir de façon extraordinaire (p. 31). Ces relations ne furent pas sans conséquences douloureuses. Si Madame Guyon n'avait été mêlée à sa vie, Fénelon fût resté lui-même, mais la querelle du pur amour n'eût probablement pas éclaté.

Cette querelle, le P. Varillon l'évoque avec précision, sans érudition inutile. Il analyse avec beaucoup de finesse le jeu subtil des influences masculines ou féminines (p. 35), rappelle les fameuses conférences d'Issy (p. 52 ss), l'affrontement de l'*Explication des Maximes des saints* à l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison* (p. 61), la douloureuse guerre de deux ans qui suivit, la dureté hautaine de Bossuet, les hésitations romaines, la sympathie rencontrée chez plus d'un jésuite (p. 67, d'après M. Orcibal), l'attitude de Louis XIV, qui probablement préféra une solution radicale par souci de l'ordre du royaume (p. 68),

---

1. Fénelon, *Œuvres spirituelles.* Introduction et choix de textes par François Varillon, S. J., Paris, Aubier, 1954, 390 p. Prix : 900 frs.
2. Cfr Varillon, *op. cit.,* p. 35 et 138.

enfin la condamnation et l'admirable soumission de l'archevêque de Cambrai (p. 69). Tout cela était connu, mais le P. Varillon rectifie plus d'un trait, nuance une interprétation, situe la manière dont fut rédigé le très important article 33 lors des conférences d'Issy (p. 56 : victoire de Fénelon, et non pas compromis comme l'écrit M. Pourrat, *Histoire de la spiritualité chrétienne,* IV, p. 262).

Les dernières pages rappellent le silence actif des dix-sept dernières années, la lutte de l'archevêque de Cambrai contre le jansénisme, où il reste fidèle à lui-même autant qu'à l'époque où il combattait pour le pur amour (p. 77). Quant à sa sympathie pour les idées nouvelles, à son annexion tardive par les Encyclopédistes et la légende créée au XVIII[e] siècle, le P. Varillon renvoie là-dessus à Sainte-Beuve (p. 75), dont il sait bien par ailleurs qu'il n'a compris qu'à moitié le vrai Fénelon.

L'homme, on le sait, a été très discuté. Il le sera sans doute longtemps encore. Le P. Varillon ne cache pas qu'entre Bossuet et Fénelon, ses sympathies vont à celui-ci. Mais il entend fonder son jugement sur l'étude des textes. Il ne méconnaît pas les défauts de son héros, capable d'affolement aux heures difficiles (p. 47), usant avec des adversaires retors et sans scrupules de stratagèmes ou de manœuvres qui le mènent au bord de la restriction mentale (p. 69; p. 45). Mais faire de Fénelon un esprit autoritaire, tyrannique, dominateur (p. 88), orgueilleux ou ambitieux (p. 94), mettre en doute la sincérité de sa soumission au bref d'Innocent XII (p. 70), c'est faire violence à l'histoire. Sur le dernier point, le P. Varillon en appelle au jugement d'un homme peu suspect de partialité envers Fénelon, le P. Longhaye (p. 70). Le Fénelon du P. Varillon nous fait oublier la caricature de Douen, les outrances de Crouslé (p. 18), ou la mesquinerie d'un Maurice Masson qui, en soulignant les tendresses de Madame Guyon pour son directeur, confond l'esprit d'enfance de celui-ci avec les enfantillages de celles-là (p. 32).

Mais ce qui intéresse surtout le P. Varillon, c'est la vie spirituelle et la doctrine de son héros. Chez lui, nous dit-il, le pur amour fut l'apaisement d'une angoisse, d'une inquiétude à la fois métaphysique et psychologique, insatisfaction d'une âme éprise de perfection et qui ne trouve en elle-même que néant, péché, repli sur soi (p. 15, 28, 29). Défiant d'abord de Madame Guyon, il vit en elle une âme vivante qui avait fait cette expérience du divin à lui refusée (p. 31). Il n'a pas connu les révoltes de la chair au sens banal du mot, mais il éprouve la résistance de la « chair » au sens paulinien (p. 81-82), il se sent créature, néant qui résiste à Dieu, pécheur aussi, attaché à l'amitié, et plus encore à une réputation « plus chère que la vie » (p. 91). Le pur amour est la porte par où s'échappe cette âme captive d'elle-même. Aimer Dieu, non parce qu'il est notre bien, ce qui implique encore quelque secret égoïsme, mais l'aimer pour lui-même, tel qu'il veut être aimé des parfaits, uniquement parce qu'il est Dieu, même s'il ne devait nous en revenir aucun avantage, ni dans le temps ni dans l'éternité, c'est le secret de la paix. Dieu nous a donné tout ce que nous possédons, mais qu'il nous donne de l'aimer de l'amour dont il faut l'aimer, c'est le suprême degré de béatitude et le terme de notre espérance. Fénelon passe pour avoir méconnu l'espérance chrétienne, en réalité il est peut-être le meilleur théologien de l'espérance, s'il est vrai que la vie éternelle consiste moins à posséder Dieu qu'à l'aimer d'un amour absolument pur, désintéressé (p. 81).

Au fond de la querelle du pur amour, il y avait un autre problème que le P. Varillon s'efforce de mettre en lumière. On a remarqué depuis longtemps que seule l'*Explication des maximes des saints* fut condamnée (p. 61). M. Pourrat, après avoir exposé les « inexactitudes » du livre, précise les points de la controverse sur laquelle l'Eglise ne s'est aucunement prononcée (IV, p. 287). Deux

conceptions de la charité s'opposent. Pour Bossuet, si Dieu n'était pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison de l'aimer. L'homme est essentiellement désir de Dieu, son amour de préférence pour le créateur ne peut aller jusqu'à lui faire oublier son propre instinct du bonheur. Pour Fénelon, la raison formelle d'aimer Dieu est Dieu aimé pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui (P o u r r a t, *loc. cit.*).

Lorsqu'on cite ici saint Augustin, il faut avouer que matériellement il est aux côtés de Bossuet : il faut, dit-il, préférer Dieu à tout le créé, car seul il est le vrai bien. Mais Augustin, comme en général les Pères de l'Eglise, ne s'adresse qu'à des âmes encore engluées dans les biens terrestres. Il faut moins prendre la lettre que l'orientation de sa pensée. Incontestablement il se fût davantage reconnu au moyen âge dans les théoriciens de l'amour extatique que dans les thèses scolastiques sur l'amour naturel de Dieu ratifié par libre choix sous l'influence de la grâce. De saint Augustin à Fénelon, la filiation passe en fait par Richard de Saint-Victor, comme le note le P. Varillon (p. 104). Mais l'avènement de la philosophie moderne permet de mieux préciser le problème. Au XVII[e] siècle, l'augustinisme règne en maître, Bossuet est augustinien, Malebranche aussi. L'augustinisme de Bossuet, souvent matériellement proche de Jansénius, illustre l'opposition de la concupiscence et de la grâce par des exemples tirés de la vie charnelle ou de la conversion des mondains. Malebranche, lui, repense l'augustinisme sur la base d'un cartésianisme renouvelé. Pour lui, Dieu est être, essentiellement être. En Dieu comme en nous, l'amour ne peut être que désir, tendance (p. 101). Fénelon part d'une expérience personnelle plus subtile que celle de Bossuet, et surtout il prend à la lettre l'affirmation de saint Jean : *Dieu est amour*. La plus haute forme de l'être, c'est l'amour. Certes, Dieu est être, il est pensée, mais il est aussi et surtout Amour. Le vrai Dieu est Trinité, échange entre des personnes qui s'aiment d'un amour extatique. En Dieu, l'amour est sortie de soi, bien que cette sortie implique en même temps possession de soi, la Trinité des personnes et l'unité de la nature réalisant ce paradoxe admirable d'un Etre qui est lui-même en se renonçant. Si l'homme est à l'image de Dieu, il ne trouvera l'achèvement de son être que dans le renoncement à soi-même, en aimant Dieu d'un amour extatique, non pas d'abord comme son propre bien, mais uniquement parce qu'il est Dieu.

Cette interprétation est certainement dans la ligne fénelonienne. Je n'oserais dire qu'elle n'ajoute pas au texte. A lire certaines pages, j'ai l'impression que Fénelon trahit souvent l'influence d'une théologie théocentrique qui, exagérée chez Calvin, fortement dessinée chez Ignace de Loyola, met le souverain domaine de Dieu au premier plan. Dieu ne peut créer que pour sa gloire, donc il peut exiger de sa créature ce qu'il veut. Celle-ci se doit de l'aimer pour lui-même, même s'il ne doit en résulter aucun avantage pour elle-même. De là ces fameuses suppositions impossibles dans lesquelles, à la suite de nombreux saints, Fénelon s'aventure (p. 243 ss. Cfr p. 49-50, 56 et note). Ajoutons que Fénelon, avec toute son époque, met la gratuité de la grâce dans son caractère de don tellement non-dû que Dieu pourrait le refuser sans être injuste. On se meut dans la sphère des droits de Dieu, créateur, infini, sur une créature qui est néant, et de surcroît pécheresse. Il n'est pas sûr que ce soit là la théologie définitive de la gratuité. Fénelon lui-même, dans son hypothèse d'une âme, qui, vouée à la damnation, serait cependant obligée d'aimer Dieu pour lui-même à cause de sa divine excellence, suppose qu'il s'agit là d'une exception (p. 243). Il n'ose étendre cette hypothèse à toutes les créatures à cause de la promesse de Dieu. N'est-ce pas dire qu'en voulant partir de l'idée que Dieu est amour, on revient à une conception tout autre de ses relations aux créatures réelles ou possibles ?

Bossuet réagissait lourdement. Le P. Varillon reconnaît lui-même que Fénelon eut le tort de laisser croire que le pur amour était possible sur terre (p. 109), même s'il n'a jamais cru qu'on pouvait s'établir dans cet état (p. 115-116). Mais il reste qu'avec la querelle du pur amour est posée toute une série de problèmes dont la théologie ne s'est encore que médiocrement souciée. Ajoutons que, parmi les erreurs reprochées à Fénelon, il en est une qui concerne le rôle de Jésus-Christ dans la contemplation (cfr Pourrat, IV, p. 276 et 284). Le P. Varillon explique ici la pensée de son auteur, en distinguant l'objet de la contemplation et l'acte de contempler. Fénelon, moins radical que saint Jean de la Croix, suppose une telle intériorisation de Jésus-Christ dans l'âme que celle-ci voit en lui moins l'objet que le principe de cette contemplation (p. 128).

Après ces considérations théologiques et mystiques, les aventures de Madame Guyon, la place qu'elle a pu tenir dans l'histoire de Fénelon deviennent chose secondaire. On souhaiterait qu'à la simplicité de la colombe, l'archevêque de Cambrai eût joint la prudence du serpent et se fût davantage défié d'une âme sensible et extravagante en qui le meilleur et le pire furent mêlés. Que par scrupule d'honneur, il se soit refusé à se désolidariser complètement d'une personne rejetée de tous (p. 66), cela fut peut-être manque de sagesse, mais aussi geste d'un gentilhomme fort chatouilleux sur l'honneur et d'un prêtre qui pesait les obligations de son état. Mais sans Madame Guyon, Fénelon fût resté lui-même. De son œuvre, un seul ouvrage a été l'objet d'une censure de l'Eglise, censure nuancée accompagnée d'une lettre paternelle d'Innocent XII (p. 69). Cette œuvre est considérable et très mal connue. Remercions le P. Varillon de nous y introduire et d'avoir choisi pour nous quelques centaines de pages particulièrement significatives.

Toulouse. Henri Rondet, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Haurietis aquas in gaudio » du 15 mai 1956 sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. — (Texte latin de *L'Oss. Rom.*, 19 mai 1956. — Trad. franç. de la *N.R.Th.* Sous-titres de la trad. italienne de *L'Oss. Rom.*, 21-22 mai 1956).

INTRODUCTION

Remarquable développement
du culte du Sacré-Cœur dans les temps modernes

« Vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du Salut » (Is., XII, 3). Ces paroles, par lesquelles le prophète Isaïe prédisait, en une figure parlante, ces multiples et riches bienfaits divins, que réaliserait l'âge chrétien, ces paroles, disons-Nous, Nous viennent spontanément à l'esprit, lorsque nous pensons au centième anniversaire du jour où Notre prédécesseur Pie IX, d'immortelle mémoire, répondant bien volontiers aux vœux du monde catholique, institua pour l'Eglise universelle la Fête du Sacré-Cœur de Jésus.

Impossible en réalité d'énumérer ces bienfaits célestes, dont le culte rendu au très Saint Cœur de Jésus a inondé les âmes chrétiennes, grâces de purification, de surhumaine consolation, d'impulsion à toutes les vertus. Aussi, Nous souvenant de la parole pleine de sagesse de l'Apôtre Jacques : « Tout don excellent, tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières » (*Jacq.*, I, 17), Nous voyons, dans ce culte toujours plus fervent étendu à toute la terre, un don inestimable que le Verbe Incarné, notre divin Sauveur et l'unique Médiateur de grâce et de vérité entre le Père céleste et le genre humain, accorda à son Epouse mystique, l'Eglise, en ces derniers siècles où elle dut fournir tant de labeurs et vaincre tant de difficultés. Jouissant de ce don inestimable, l'Eglise est en mesure de manifester à son divin Fondateur une charité plus ardente; elle peut mettre en pratique avec une ampleur accrue cette exhortation que l'évangéliste Jean a recueillie de la bouche même de Jésus-Christ : « Le dernier jour de la fête, le plus solennel, Jésus, debout, s'écria : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Ecriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive ». Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en Lui » (*Joh.*, VII, 37-39). Assurément, ces mots, où Jésus lui-même promettait de faire jaillir de son sein une source « d'eau vive », ses auditeurs n'avaient pas de peine à les rapporter aux oracles des prophètes sacrés, Isaïe, Ezéchiel et Zacharie, annonçant le Règne messianique; à les rapporter aussi à cette pierre symbolique dont la verge de Moïse avait fait jaillir une eau miraculeuse (cfr *Is.*, XII, 3; *Ezéch.*, XLVII, 1-12; *Zach.*, XIII, 1; *Ex.*, XVII, 1-7; *Nomb.*, XX, 7-13; *I Cor.*, X, 4; *Apoc.*, VII, 17; XXII, 1).

La divine charité naît de l'Esprit Saint, qui est l'Amour personnel tant du Père que du Fils au sein de l'auguste Trinité. C'est donc à très juste titre que l'Apôtre des Nations, répétant pour ainsi dire les paroles du Christ, attribue à l'Esprit d'Amour l'effusion de la charité dans les cœurs des croyants : « La

charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, V, 5).

Ce lien extrêmement étroit que les Saintes Ecritures affirment entre la divine charité qui doit brûler dans les cœurs des chrétiens et le Saint-Esprit — qui est l'Amour même — nous démontre à tous avec évidence, Vénérables Frères, la vraie nature intime de ce culte qui doit être rendu au très Sacré-Cœur de Jésus-Christ. Et en effet, si d'une part il est tout à fait certain que ce culte, par son essence même, est un acte excellent de religion, puisqu'il demande de nous la volonté entière et sans restriction de nous dévouer et de nous consacrer à cet amour du Divin Rédempteur, dont le Cœur blessé est la preuve et le signe, d'autre part il est tout aussi certain et même en quelque sorte plus profondément, que ce même culte nous demande avant tout qu'au divin Amour nous répondions par notre amour. Si en effet la puissance de la charité peut seule obtenir des hommes qu'ils soumettent pleinement et parfaitement leur cœur au souverain domaine de la Majesté divine, il faut pour cela que notre amour adhère tellement à la volonté divine qu'il ne fasse pour ainsi dire plus qu'un avec elle, selon la parole : « Celui qui s'unit au Seigneur n'est plus avec lui qu'un esprit » (*I Cor.*, VI, 17).

I. FONDEMENTS ET PRÉFIGURATIONS DU CULTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS DANS L'ANCIEN TESTAMENT

A. *Incompréhension manifestée par certains chrétiens de la vraie nature du culte du Sacré-Cœur de Jésus*

Cependant, bien que l'Eglise ait aujourd'hui comme toujours une si grande estime pour le culte du Sacré-Cœur de Jésus, qu'elle l'entretienne dans le monde entier, le propage par tous les moyens parmi les chrétiens, et l'ait défendu de tous ses efforts contre les prétentions de ce qu'on appelle le « naturalisme » et le « sentimentalisme », malgré cela, il est très regrettable de voir, dans le passé comme maintenant, un bon nombre de chrétiens et même, parfois, de ceux qui professent le zèle de la religion et la recherche de la sainteté, ne marquer pour ce culte si élevé ni ce respect, ni cette estime.

« Si tu savais le don de Dieu » (*Jean*, IV, 10). C'est avec ces mots, Vénérables Frères, que par conscience de notre devoir Nous les avertissons tous, Nous que le mystérieux dessein de Dieu a choisi comme gardien et dispensateur de ce trésor sacré de foi et de piété, confié par le Divin Rédempteur à son Eglise. En effet, bien que le culte du Sacré-Cœur de Jésus ait envahi son Corps mystique en triomphant pour ainsi dire de la négligence et des erreurs, il en est de Nos fils qui gardent encore des préjugés et vont même parfois jusqu'à croire ce culte moins adapté, voire même nuisible, devant l'urgence, aujourd'hui accrue, des besoins spirituels de l'Eglise et des nécessités du monde. Ainsi n'en manque-t-il pas pour confondre et mêler ce qui fait la nature première de ce culte avec diverses pratiques particulières de piété que l'Eglise approuve et favorise, mais n'impose pas. Ils y voient une pratique simplement ajoutée, que chacun selon ses goûts peut adopter. Et il y en a même qui l'estiment gênant, ou n'y trouvent que peu ou pas de profit, pour ceux-là surtout qui veulent promouvoir le Règne de Dieu avec le souci d'employer leurs forces, leurs ressources, l'adaptation à leur époque et de conserver ainsi, enseigner et propager la vérité catholique, inculquer la doctrine chrétienne en matière sociale, développer des pratiques de religion et des activités bien plus nécessaires aujourd'hui à leur gré. Enfin il n'en manque pas qui sont si éloignés de voir dans ce culte un puissant moyen de formation et de rénovation de la vie chrétienne individuelle et familiale, qu'ils la considèrent plutôt comme une pratique pieuse

entretenue par les sens et non par l'esprit, et donc plus propre à plaire aux femmes, à cause de certains éléments, trop peu adaptés aux hommes instruits.

Il y en a en outre qui devant l'invitation qu'adresse spécialement ce culte à la pénitence, à l'expiation et à d'autres vertus qu'ils appellent « passives » parce qu'elles ne produisent pas des fruits extérieurs, la considèrent comme impropre à favoriser la vie spirituelle des temps présents, laquelle doit tendre surtout à intensifier l'action extérieure, à promouvoir le triomphe de la foi catholique et la protection vigoureuse des mœurs chrétiennes, ces mœurs, que pénètrent facilement aujourd'hui, comme chacun sait, des erreurs prônant l'indifférence à toute forme de religion, ne distinguant plus dans la pensée et l'action le vrai du faux, et même tristement infectées du principe du « matérialisme athée » et du « laïcisme ».

B. *Estime et zèle des Souverains Pontifes pour le culte du Sacré-Cœur de Jésus*

Qui ne voit, Vénérables Frères, l'opposition complète de ces opinions avec les enseignements publiés par nos Prédécesseurs du haut de cette chaire de vérité, lorsqu'ils approuvèrent le culte du Sacré-Cœur de Jésus? Qui oserait déclarer inutile ou moins adapté à notre temps ce culte que notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII proclama « une forme de dévotion excellente » et où il n'hésita pas à voir un puissant remède à ces maux eux-mêmes qui aujourd'hui encore, et sans doute avec plus d'extension et de violence, torturent et ébranlent les individus et la société? « Cette dévotion, disait-il, Nous la recommandons à tous, et elle sera utile à tous ». Et il ajoutait ces avertissements et ces exhortations, qui regardent aussi le culte du Sacré-Cœur de Jésus : « Telle est la violence des maux qui depuis longtemps nous assiègent et réclament avec urgence que nous appelions au secours Celui dont la puissance peut les écarter. Or qui sera-t-il, sinon Jésus-Christ, le Fils Unique de Dieu! « Car il n'est sous le ciel aucun autre nom parmi ceux qui ont été donnés chez les hommes, qui doive nous sauver » (*Actes,* IV, 12). C'est donc à celui-là qu'il faut recourir, qui est la voie, la vérité et la vie » (*Encycl. Annum Sacrum,* 25 mai 1899; *Acta Leonis XIII,* vol. XIX, 1900, pp. 71, 77-78).

Et notre prédécesseur immédiat, d'heureuse mémoire, Pie XI, déclarait que cette dévotion n'était pas moins excellente et moins adaptée au progrès de la piété chrétienne, lorsqu'il écrivait dans une encyclique : « Cette forme de piété ne renferme-t-elle pas la somme de toute la religion et aussi la règle de la vie parfaite, puisqu'elle conduit avec plus de facilité les âmes à connaître à fond le Christ Notre Seigneur, et les pousse plus efficacement à l'aimer avec plus d'ardeur et à l'imiter de plus près? » (*Enc. Miserentissimus Redemptor,* 8 mai 1928; *A.A.S.,* XX, 1928, p. 167). Quant à Nous-même, Nous n'avons pas moins que nos Prédécesseurs reconnu et approuvé cette vérité. Au début de Notre souverain Pontificat, quand nous avons vu avec la plus grande satisfaction les progrès si favorables et comme le triomphe du culte du Sacré-Cœur de Jésus parmi les fidèles, Nous Nous sommes réjoui des innombrables fruits de salut qui découlaient de cette source dans l'Eglise entière; et Nous avons tenu à le dire dans Notre première encyclique (cfr *enc. Summi Pontificatus,* 20 oct. 1939; *A.A.S.,* XXXI, 1939, p. 415). Ces fruits d'ailleurs, au cours des années de Notre Pontificat — années remplies non seulement de souffrances et de calamités, mais aussi d'ineffables consolations — n'ont pas diminué, ni en nombre ni en intensité et en beauté : ils ont plutôt augmenté. En effet, diverses entreprises ont heureusement débuté, capables de renouveler cette dévotion et adaptées au mieux aux nécessités de notre époque : Nous voulons dire des associations de culture intellectuelle, des groupements religieux et des sociétés de bienfaisance; des publica-

tions historiques, ascétiques et mystiques ayant trait à cette dévotion; des œuvres consacrées à l'expiation; spécialement ces témoignages d'ardente piété, qu'a publiés « l'Association de l'Apostolat de la Prière », laquelle fut l'inspiratrice et l'ouvrière de ces consécrations des familles, des collèges, des institutions, et parfois même des Nations au Sacré-Cœur de Jésus; toutes ces entreprises que Nous avons souvent félicitées d'un cœur paternel par des lettres, des discours, et même par des messages radiophoniques (cfr *A.A.S.*, XXXII, 1940, p. 276; XXXV, 1943, p. 170; XXXVII, 1945, pp. 263-264; XL, 1948, p. 501; XLI, 1949, p. 331).

C'est pourquoi, à la vue d'une si grande abondance des eaux salutaires, c'est-à-dire des dons célestes de l'amour d'en haut, jaillissant du Cœur Sacré de notre Rédempteur sous l'inspiration et l'action du Saint-Esprit et se répandant sur les innombrables fils de l'Eglise catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, Vénérables Frères, de vous exhorter d'un cœur paternel à vous unir à Nous en un cantique de louange et de fervente action de grâces à Dieu l'auteur de tout bien, en redisant avec l'Apôtre des Nations : « A Celui dont la puissance agissant en nous est capable de faire bien au delà, infiniment au delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir, à Lui la gloire dans l'Eglise et le Christ Jésus, pour tous les âges et tous les siècles! Amen » (*Ephés.*, III, 19-20).

Mais après avoir rendu grâce, comme il se doit, au Dieu éternel, Nous désirons vous inviter par cette encyclique, vous, Vénérables Frères et tous les enfants bien-aimés de l'Eglise, à considérer avec une nouvelle attention les principes issus de la Bible, de la tradition patristique et de l'enseignement des théologiens, sur lesquels le culte du Sacré-Cœur de Jésus se fonde, comme sur des bases solides. Nous en sommes en effet très persuadés : c'est seulement quand nous aurons considéré à fond, à la lumière de la divine révélation, la nature première et fondamentale de ce culte, c'est alors seulement, disons-Nous, que nous pourrons estimer à leur vraie et à leur pleine valeur son incomparable excellence et l'inépuisable abondance de ses avantages; c'est alors seulement que, méditant et contemplant avec piété les innombrables bienfaits qu'il a produits, nous pourrons commémorer dignement le premier siècle écoulé depuis l'extension à l'Eglise universelle de la Fête du Sacré-Cœur de Jésus.

Dans le dessein donc de préparer aux cœurs des fidèles une nourriture salutaire, qui leur permette plus facilement de saisir à fond la vraie nature de ce culte et d'en percevoir les fruits abondants, Nous expliquerons ces pages de l'Ancien et du Nouveau Testament, où est révélée et exposée l'infinie charité de Dieu envers le genre humain, cette charité que nous ne pourrons jamais assez pénétrer; ensuite des commentaires que nous en ont laissés les Pères et les Docteurs de l'Eglise, nous indiquerons les lignes principales en faisant un choix opportun; enfin Nous aurons soin de mettre en lumière ce lien très étroit qui relie cette forme de dévotion qui doit être rendue au Cœur du Divin Rédempteur et le culte qui est dû à son amour, ainsi qu'à l'amour de l'Auguste Trinité envers tous les hommes. En effet, si seulement on éclaire les principaux éléments, qui fondent cette dévotion excellente, à la lumière des Saintes Ecritures et de la Tradition, les chrétiens pourront plus facilement, Nous le pensons, puiser « de l'eau avec joie aux sources du Sauveur » (*Is.*, XII, 3); c'est-à-dire apprécier toute l'importance dont le culte du Sacré-Cœur de Jésus jouit dans la liturgie de l'Eglise, comme dans sa vie intérieure et extérieure et dans ses activités; ils pourront plus facilement aussi recueillir ces fruits spirituels qui leur permettront un renouvellement salutaire de leur vie, conforme au vœu des Pasteurs du troupeau du Christ.

C. *L'amour de Dieu, motif principal du culte au Sacré-Cœur de Jésus. Ses figures dans l'Ancien Testament*

Mais pour bien comprendre la force contenue dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament par rapport à cette dévotion, il faut avoir présent à l'esprit le motif du culte d'adoration que l'Eglise rend au Cœur du divin Rédempteur. Comme vous le savez parfaitement, Vénérables Frères, ce motif est double. D'une part, et ce motif est le même pour les autres membres sacrés du Corps de Jésus-Christ, nous savons que son Cœur, étant une partie très noble de sa nature humaine, est uni hypostatiquement à la Personne du Verbe de Dieu. Il mérite, par conséquent, le même culte d'adoration dont l'Eglise honore la Personne même du Fils de Dieu Incarné. Il s'agit là d'une vérité de foi catholique, qui fut solennellement définie au concile oecuménique d'Ephèse et au second concile de Constantinople (*conc. d'Ephèse,* can. 8; cfr Mansi, *Sacrorum Conciliorum Ampliss. Collectio,* IV, 1083, C; *II[a] conc. de Constantinople,* can. 9; cfr *ibid.,* IX, 382, E). D'autre part, et ce motif regarde spécialement le Cœur du Divin Rédempteur, et lui confère un titre tout à fait propre à recevoir le culte d'adoration, c'est que son Cœur, plus que tout autre membre de son corps, est l'indice naturel ou le symbole de son immense charité pour le genre humain. « Dans le Sacré-Cœur, comme le remarquait notre Prédécesseur Léon XIII d'immortelle mémoire, se trouve le symbole et l'image expressive de l'infinie charité de Jésus-Christ, qui nous stimule à l'aimer en retour » (cfr *enc. Annum Sacrum, Acta Leonis XIII,* vol. XIX, 1900, p. 76).

Il est indubitable que dans les Livres Saints on ne trouvera pas de mention certaine d'un culte spécial de vénération et d'amour rendu au Cœur physique du Verbe Incarné, en tant que symbole de son ardente charité. Mais ce fait, si l'on doit le reconnaître ouvertement, ne peut nous étonner ni en aucune manière nous faire douter que la divine charité envers nous, laquelle est la raison principale de cette dévotion, ne soit, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, exaltée et inculquée sous des images capables de remuer puissamment les âmes. Ces images, puisqu'elles étaient déjà contenues dans les Livres Saints, qui annonçaient la venue du Fils de Dieu fait homme, peuvent être considérées comme un présage de ce qui allait être le signe et le symbole très noble du divin amour, savoir le Cœur saint et adorable du divin Rédempteur.

D'après le but que nous poursuivons en ce moment, Nous ne croyons pas nécessaire d'apporter beaucoup de témoignages des livres de l'Ancien Testament, dans lesquels sont contenues les vérités divines révélées anciennement. Nous estimons suffisant de rappeler que l'Alliance établie entre Dieu et son peuple et consacrée par les victimes pacifiques — cette alliance dont la loi fondamentale, gravée sur deux tableaux, fut promulguée par Moïse (cfr *Ex.,* XXXIV, 27-28) et interprétée par les Prophètes — fut un pacte non seulement fondé sur les liens du domaine suprême de la part de Dieu et de l'obligatoire obéissance de la part des hommes, mais encore fortifié et vivifié par les motifs plus nobles de l'amour. Et en effet, même pour le peuple d'Israël, la raison suprême de l'obéissance envers Dieu n'était pas la crainte des divines vengeances qu'inspiraient le tonnerre et les éclairs éclatant au sommet du Sinaï, mais bien plutôt la charité due à Dieu : « Ecoute, Israël : Le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ta force. Et ces paroles, que je te prescris aujourd'hui, resteront dans ton cœur » (*Deut.,* VI, 4-6).

Nous ne devons donc pas nous étonner, si Moïse et les Prophètes, qu'à bon droit le Docteur Angélique appelle les plus grands (*Sum. Th.,* II[a] II[ae], q. 2, a. 7) du peuple élu, comprenant que le fondement de toute la Loi était la réponse à ce commandement d'amour ont décrit tous les rapports existant entre Dieu et

sa nation en recourant à des comparaisons tirées du mutuel amour du père et des fils, ou de l'amour des conjoints, plutôt que de les représenter avec des images sévères inspirées par le souverain domaine de Dieu, ou par le service obligé que nous devons tous lui rendre dans la crainte.

Ainsi, par exemple, Moïse lui-même dans son célèbre cantique de la libération du peuple de la servitude d'Egypte, voulant indiquer que cet événement était dû à l'intervention toute-puissante de Dieu, recourt à ces expressions et à ces images qui remplissent l'âme d'émotion : « Comme l'aigle qui appelle au vol ses petits et plane au-dessus d'eux, il (le Seigneur) étend ses ailes (sur Israël) et il l'enlève, et le porte sur ses épaules » (*Deut.*, XXXII, 11). Mais peut-être personne, parmi les Prophètes, n'a mieux qu'Osée manifesté et décrit, avec des accents aussi ardents, l'amour dont Dieu sans interruption poursuit son peuple. Dans les écrits de ce Prophète qui, parmi les petits Prophètes, excelle pour la profondeur des pensées et la concision des expressions, Dieu manifeste envers le peuple élu un amour juste et saintement attentif, précisément vraiment celui d'un père miséricordieux et aimant, ou d'un époux, dont l'honneur est offensé. C'est une charité qui, loin de s'amoindrir à la vue des infidélités criminelles et des trahisons, punit sans doute ces fautes comme elles le méritent, mais c'est uniquement en vue de racheter l'épouse dévoyée et infidèle, ou les enfants ingrats, pour les purifier et, bien loin de les répudier et de les abandonner, pour se les unir par des liens d'un amour renouvelé et confirmé : « Quand Israël était enfant, je l'aimai, et de l'Egypte j'ai appelé mon fils... Moi, j'apprenais à marcher à Ephraïm, je les prenais dans mes bras, et ils n'ont pas compris que je prenais soin d'eux. Je les menais avec de douces attaches, avec des liens d'amour... Je guérirai leurs blessures, je les aimerai de bon cœur, car ma colère s'est détournée d'eux. Je serai pour Israël comme la rosée, il croîtra comme le lis, il dilatera ses racines comme le Liban » (*Osée*, XI, 1, 3-4; XIV, 5-6).

Des accents semblables résonnent sur les lèvres du Prophète Isaïe, lorsqu'il présente Dieu même et son peuple élu, exprimant pour ainsi dire l'un envers l'autre des sentiments opposés : « Sion a dit : « Le Seigneur m'a abandonné, le Seigneur m'a oublié ». Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi je ne t'oublierai jamais » (*Isaïe*, XLIX, 14-15). Non moins émouvantes les paroles par lesquelles l'auteur du Cantique des Cantiques, en se servant du symbolisme de l'amour conjugal, dépeint sous les couleurs les plus vives les liens du mutuel amour qui unit entre eux Dieu et sa Nation privilégiée : « Comme le lis entre les chardons, telle ma bien-aimée entre les jeunes femmes!... Je suis à mon Bien-aimé, et mon Bien-aimé est à moi. Il paît son troupeau parmi les lis... Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Car l'amour est fort comme la Mort, la jalousie inflexible comme les Enfers : ses traits sont des traits de feu et de flamme » (*Cant.*, II, 2; VI, 2; VIII, 6).

Pourtant, cet amour de Dieu, si tendre, indulgent et patient, qui se détourne des crimes répétés d'Israël, sans malgré cela jamais le répudier, bien qu'il se manifeste comme un amour véhément et sublime, ne fut cependant en réalité que le prélude de cette charité infiniment ardente que le Rédempteur promis allait déverser de son Cœur très aimant sur tous les hommes et qui serait le modèle de notre amour et le fondement de la Nouvelle Alliance. Seul en effet, Celui qui est le Fils Unique du Père et le Verbe fait chair, « plein de grâce et de vérité » (*Jean*, I, 14), s'étant approché des hommes écrasés par leurs péchés et d'innombrables misères, a pu faire jaillir de sa nature humaine, unie hypostatiquement à sa Personne divine, « une source d'eau vive », qui arroserait abondamment la terre aride de l'humanité et la transformerait en un jardin de fleurs et de fruits.

C'est dans le prophète Jérémie que se trouve en quelque manière l'annonce de ce prodige merveilleux, qui serait l'effet de l'éternel amour infiniment miséri-

cordieux de Dieu : « D'un amour éternel je t'ai aimé et c'est pourquoi je t'ai attiré à moi, plein de compassion... Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle... Voici l'Alliance que je conclurai avec la Maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur : Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai dans leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple...; parce que je vais pardonner leurs crimes et ne plus me souvenir de leurs péchés » (*Jér.*, XXXI, 3, 31, 33-34).

II. LÉGITIMITÉ DU CULTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS SELON LA DOCTRINE DU NOUVEAU TESTAMENT ET DE LA TRADITION

A. *L'amour de Dieu dans l'Incarnation rédemptrice selon l'Evangile*

Cependant, c'est seulement par les Evangiles que nous avons pleine et sûre connaissance que la Nouvelle Alliance conclue entre Dieu et les hommes — symbolisée et préfigurée par l'alliance mosaïque entre Dieu et le peuple d'Israël et annoncée par le prophète Jérémie — est réellement celle-là même qui fut entreprise et réalisée par l'œuvre du Verbe Incarné, nous conciliant la grâce divine. Il faut tenir cette Alliance comme incomparablement plus noble et plus ferme parce que, à la différence de la précédente, elle n'a pas été conclue dans le sang des boucs et des veaux mais dans le sang sacré de Celui que ces animaux pacifiques et sans raison avaient préfiguré comme « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Cfr *Joh.*, I, 29; *Hebr.*, IX, 18-28; X, 1-17).

En effet, l'alliance chrétienne, beaucoup plus encore que l'ancienne, se manifeste clairement comme un pacte qui est fondé non pas sur un sentiment de servitude ou de crainte, mais bien sur cette amitié qui doit régner dans les relations d'un père avec ses enfants, qui est alimenté et fortifié par une effusion plus abondante de la grâce divine et de la vérité, selon la parole de l'apôtre Jean : « Et de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce; car si la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (*Joh.*, I, 16-17).

Introduits par ces paroles du disciple « que Jésus aimait et qui, pendant le repas, s'était penché sur la poitrine de Jésus » (*Joh.*, XXI, 20) dans le mystère même de l'amour infini du Verbe Incarné, c'est une chose digne et juste, équitable et salutaire, Vénérables Frères, de nous arrêter quelque peu à la très suave contemplation de ce mystère afin que, éclairés de cette lumière qui, jaillie de l'évangile, illumine ce mystère, nous puissions nous aussi obtenir et réaliser le souhait dont l'Apôtre parle dans sa lettre aux Ephésiens : « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance et vous entrerez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu » (*Ephés.*, III, 17-19).

Le mystère de notre divine rédemption est fondamentalement et par nature un mystère d'amour : le mystère de cet amour envers son Père Céleste par lequel le Christ lui offre le sacrifice de la Croix en esprit d'amour et d'obéissance, procurant ainsi la satisfaction surabondante et infinie due en raison des fautes du genre humain : « Le Christ en souffrant par charité et par obéissance a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain » (*Sum. Th.*, III^{a}, q. 48, a. 2; edit. Léon., t. XI, 1903, p. 464). C'est en outre le mystère de l'amour miséricordieux de l'Auguste Trinité et du Divin Rédempteur envers tous les hommes. Alors que

ceux-ci ne pouvaient suffire en aucune manière à satisfaire pour leurs fautes (Cfr Enc. *Miserentissimus, A.A.S.*, XX, 1928, p. 170), le Christ par les insondables richesses de ses mérites, acquises en versant son très précieux sang, a pu rétablir et parfaire ce pacte d'amitié entre Dieu et les hommes, violé une première fois au paradis terrestre par la déplorable faute d'Adam, et ensuite par les fautes innombrables du peuple élu.

C'est pourquoi le Divin Rédempteur — en sa qualité de légitime et parfait médiateur — ayant, par son ardente charité à notre égard, ajusté les devoirs et les dettes du genre humain au niveau des exigences des droits de Dieu, a réalisé indubitablement l'admirable conciliation de la justice et de la miséricorde divine, qui constitue en vérité l'absolue transcendance du mystère de notre salut, dont le docteur angélique parle sagement en ces termes : « Il convenait à la justice et à la miséricorde du Christ qu'il délivrât l'homme par sa passion. A la justice; car, par sa passion, le Christ a satisfait pour le péché du genre humain : l'homme a donc été libéré par la justice du Christ. A la miséricorde; car, par lui-même, l'homme ne pouvait satisfaire pour le péché de toute la nature humaine; aussi Dieu lui a-t-il donné son Fils en vue de cette œuvre expiatoire... La miséricorde fut même plus abondante que si le péché avait été remis sans satisfaction, comme le remarque l'Apôtre dans sa lettre aux Ephésiens (II, 4) : Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ » (*Sum. Th.*, III[a], q. 46, a. 1 ad 3; Edit. Léon., t. XI, 1903, p. 436).

B. *Triple amour du Rédempteur pour le genre humain : divin, humain spirituel et sensible*

Mais pour que nous puissions vraiment, dans la mesure permise à des mortels, « comprendre avec tous les saints ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » (*Ephés.*, III, 18) de l'amour caché du Verbe Incarné pour son Père Céleste et pour les hommes pécheurs, il faut remarquer que son amour ne fut pas seulement spirituel, ainsi qu'il convient à Dieu, en tant que « Dieu est Esprit » (*Joh.*, IV, 24).

A coup sûr ce fut d'un amour spirituel que Dieu a aimé nos pères et le peuple hébreu; et les expressions d'amour si humain, conjugal ou paternel, qui se lisent dans les Psaumes, dans les écrits des prophètes et dans le Cantique des Cantiques, sont les figures et les signes de l'amour très authentique mais tout spirituel dont Dieu aimait le genre humain. Par contre, l'amour manifesté dans l'évangile, les lettres des Apôtres et les pages de l'Apocalypse, qui décrivent l'amour du Cœur de Jésus-Christ, ne comprend pas seulement la divine charité mais s'étend aux sentiments de l'amour humain. Pour quiconque professe la foi catholique, c'est là une vérité bien assurée. Car le Verbe n'a pas assumé l'apparence ou l'illusion d'un corps, comme déjà au premier siècle du christianisme plusieurs hérétiques osaient l'affirmer, s'attirant ainsi la sévère condamnation de l'Apôtre : « C'est que beaucoup sont venus dans le monde qui ne confessent par Jésus Christ venu dans la chair. Voilà bien le séducteur, l'Antichrist ! » (*II Joh.*, 7).

Mais le Verbe a réellement uni à sa divine Personne une nature humaine individuelle, intégrale et parfaite, conçue dans le sein très pur de la Vierge Marie par la vertu du Saint-Esprit. Rien n'a donc manqué à cette nature humaine que le Verbe de Dieu s'est unie. En vérité Il l'a assumée sans lui faire subir aucune diminution, aucune altération quant à ses éléments constitutifs tant spirituels que corporels. Cette nature était douée d'intelligence et de volonté ainsi que des autres facultés internes et externes de connaissance; douée également des puissances affectives et sensibles et de toutes les passions qui naturellement

leur correspondent. Tel est l'enseignement de l'Eglise catholique, sanctionné et solennellement confirmé par les Pontifes Romains et les conciles oecuméniques : « Tout entier dans ses propriétés, tout entier dans les nôtres » (S. Léon le Grand. *Epist. dogm. « Lectis dilectionis tuae » ad Flavianum Const. Patr.*, 13 juin 449; *P.L.*, LIV, 763); « parfait dans la divinité et parfait, le même, dans l'humanité » (*Conc. Chalced.* en 451; cfr Mansi, *op. cit.*, VII, 115 B); « tout entier Dieu et homme, tout entier homme et Dieu » (S. Gélase pape, *Tract. III : « Necessarium » de duabus naturis in Christo.* Cfr A. Thiel, *Epist. Rom. Pont. a S. Hilaro usque ad Pelagium*, II, p. 532).

C'est pourquoi, puisqu'il n'est point permis de douter du fait que Jésus-Christ ait assumé un corps réel doué de tous les sentiments qui lui sont propres, parmi lesquels l'amour l'emporte certes sur tous les autres, on ne peut douter non plus que le Christ ait eu un cœur physique et semblable au nôtre, étant donné qu'il n'est pas possible que la vie humaine, privée de ce très noble organe corporel, jouisse de l'activité affective qui lui est connaturelle. C'est pourquoi le Cœur de Jésus-Christ, uni hypostatiquement à la Personne divine du Verbe, devait sans aucun doute palpiter d'amour comme de toute autre affection sensible; ces sentiments cependant étaient à ce point conformes et consonants avec la volonté humaine, toute remplie de la charité divine, et avec l'amour infini lui-même que le Fils a en commun avec le Père et le Saint-Esprit, que jamais rien de contraire ou de discordant ne pouvait diviser ces trois amours (Cfr *Sum. Th.*, III^a, q. 15, a. 4; q: 18, a. 6. Edit. Léon., t. XI, 1903, p. 189 et 237).

Toutefois le fait que le Verbe de Dieu ait assumé une authentique et parfaite nature humaine et se soit fait et comme conformé un cœur de chair qui, non moins que le nôtre, était capable de souffrir et d'être transpercé, ce fait, disons-Nous, si on ne l'observe pas et si on ne le considère pas dans cette lumière que projette non seulement l'union hypostatique et substantielle mais aussi la Rédemption humaine qui en est comme le complément, pourrait apparaître à quelques-uns comme un scandale et une folie de même que le Christ cloué sur la Croix le fut pour les Juifs et pour les païens (Cfr *I Cor.*, I, 23).

Or les documents authentiques de la foi catholique, en parfait accord avec la Sainte Ecriture, nous affirment que le Fils unique de Dieu a pris une nature humaine passible et mortelle principalement pour ce motif qu'il voulait offrir du haut de la Croix un sacrifice sanglant afin de parfaire l'œuvre du salut des hommes. C'est ce que l'Apôtre des Nations enseigne en ces termes : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères quand il dit : J'annoncerai ton nom à mes frères. Je te chanterai au milieu de l'assemblée... Et encore : Nous voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement... En conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle pour expier les péchés du peuple. Car du fait qu'il a lui-même souffert par l'épreuve, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés » (*Hébr.*, II, 11-14, 17-18).

C. *Témoignage des Pères de l'Eglise au sujet des sentiments humains du Verbe Incarné*

Et les Pères de l'Eglise, témoins véridiques de la doctrine révélée, ont très bien remarqué ce que déjà l'Apôtre Paul avait affirmé clairement : que le mystère de l'amour de Dieu est à la fois le fondement et le sommet tant de l'Incarnation que de la Rédemption. De fait, dans leurs écrits, fréquents et lumineux sont les passages où on lit que le but pour lequel Jésus-Christ a pris une nature humaine parfaite et un corps mortel et fragile comme le nôtre, fut

précisément celui de pourvoir à notre salut et de nous manifester de la manière la plus évidente son amour infini, même sensible.

S. Justin, faisant écho en quelque sorte à la parole de l'Apôtre des Nations, écrit : « Nous adorons et nous aimons le Verbe né de Dieu non engendré et ineffable, puisqu'il s'est fait homme pour nous afin de nous guérir de nos passions en y prenant part » (*Apol.*, II, 13; *P.G.*, VI, 465). S. Basile, le premier des Pères cappadociens, affirme que le Christ eut des sentiments véritables et saints tout à la fois : « Il est manifeste que le Seigneur a accepté de ressentir des sentiments naturels afin de bien montrer que son Incarnation était authentique et non pas une illusion »; quant aux sentiments mauvais qui entachent la pureté de notre vie, il les a rejetés comme indignes de sa divinité sans souillure » (*Epist. 261*, 3; *P.G.*, XXXII, 972). De même S. Jean Chrysostome, la lumière de l'Eglise d'Antioche, affirme que les sentiments qui pouvaient affecter le Divin Rédempteur manifestent qu'il a assumé la nature humaine dans sa totalité : « Si en effet, il n'avait pas été participant de notre nature, il n'aurait pas été à deux reprises saisi de tristesse devant le deuil » (*In Joh. Homil.*, LXIII, 2; *P.G.*, LIX, 350).

Parmi les Pères Latins, on peut citer ceux que l'Eglise vénère aujourd'hui comme les plus grands docteurs. Ainsi S. Ambroise atteste que les mouvements de sensibilité et les sentiments dont le Verbe de Dieu incarné ne fut pas exempt ont leur origine dans l'union hypostatique comme dans leur principe naturel : « Et ainsi en assumant une âme, il prit aussi les passions de l'âme; car un Dieu n'aurait pu, en raison de sa divinité, ni être troublé ni mourir » (*De fide ad Gratianum*, II, 7, 56; *P.L.*, XVI, 594). C'est de la présence des mêmes sentiments que S. Jérôme tire le principal argument pour démontrer que le Christ a réellement assumé la nature humaine : Notre-Seigneur, pour prouver la réalité de son humanité, fut vraiment affligé (Cfr *Super Matth., XXVI, 37; P.L.*, XXVI, 205). Saint Augustin d'autre part souligne, de façon particulière, les rapports qui existent entre les sentiments du Verbe Incarné et la fin de la Rédemption de l'humanité : « Or le Seigneur Jésus a pris sur lui les sentiments de l'humaine infirmité, aussi bien la chair elle-même de l'infirmité humaine que la mort de la chair, non par nécessité mais par une volonté de commisération. C'était pour personnifier en lui son corps qui est l'Eglise et dont il a daigné être la tête, c'est-à-dire ses membres qui sont dans ses saints et ses fidèles. Et dès lors s'il arrive à quelqu'un d'entre eux de passer par la douleur et par la tristesse au milieu des épreuves humaines, qu'il ne se croie point déshérité de la grâce et qu'il ne regarde point cela comme des péchés mais comme des marques de l'humaine infirmité et qu'un membre s'instruise à l'exemple du chef comme le chœur répond à la voix du premier chantre » (*Enarr. in Ps. LXXXVII*, 3; *P.L.*, XXXVII, 1111). Les textes suivants de S. Jean Damascène expriment de façon plus concise mais non moins efficace la doctrine de l'Eglise : « Dans ma totalité, tout entier il m'a assumé et tout entier il s'est uni à ma totalité, afin d'apporter le salut à ce tout. Sinon il n'aurait pu guérir ce qui n'avait pas été assumé » (*De fide orthod.*, III, 6; *P.G.*, XCIV, 1006). « Ainsi il a tout assumé afin de tout sanctifier » (*Ibid.*, III, 20; *P.G.*, XCIV, 1081).

D. *Le symbolisme naturel du Cœur de Jésus-Christ et son expression voilée dans la Sainte Ecriture et chez les Pères*

Il faut toutefois remarquer que ces extraits des Ecritures et des Pères comme bien d'autres équivalents que nous n'avons pas cités, bien qu'ils prouvent sans conteste que Jésus-Christ a éprouvé des passions et des sentiments et donc a assumé la nature humaine pour opérer notre salut éternel, ne rapportent cependant pas ces sentiments à son cœur physique de façon à signifier que ce cœur soit le symbole de son amour infini.

Mais, si les évangélistes et les autres écrivains sacrés ne décrivent pas clairement le cœur de notre Rédempteur comme vivant et doué de la faculté de sentir tout autant que le nôtre, comme palpitant et vibrant en raison des multiples mouvements de l'âme et de l'ardente charité de sa double volonté, ils font souvent ressortir néanmoins son amour divin et les affections sensibles qui l'accompagnent, par exemple : le désir, la joie, la tristesse, la crainte et la colère, telles qu'elles se manifestent sur son visage, dans ses paroles et ses attitudes. C'est en particulier le visage de notre Adorable Sauveur qui fut vraiment la manifestation et le miroir fidèle des sentiments qui, en remuant son âme de diverses manières, atteignaient comme des ondes qui refluent son Cœur très saint et le mettaient en branle. En effet ici vaut aussi ce que le Docteur Angélique remarque selon l'expérience commune à propos de la psychologie humaine et des actes qui en résultent : « Le trouble de la colère envahit jusqu'aux membres extérieurs; surtout ces membres où se reflète plus ouvertement l'influence du cœur, par exemple les yeux, le visage et la langue » (*Sum. Th.*, I^{a} II^{ae}, q. 48, a. 4; edit. Léon., t. VI, 1891, p. 306).

Voilà pourquoi c'est à juste titre que le Cœur du Verbe Incarné est regardé comme la manifestation principale et le symbole de ce triple amour que le Divin Rédempteur ne cesse de porter au Père éternel et à tous les hommes. Il est le symbole de cet amour divin qu'il partage avec le Père et l'Esprit Saint, mais qui en sa Personne seule, en tant qu'il est le Verbe fait chair, nous est rendu manifeste à travers un corps humain périssable et fragile; en effet « en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Col.*, II, 9). En outre il est le symbole de cette charité brûlante qui, infuse en son âme, enrichit la volonté humaine du Christ et dont l'activité est éclairée et gouvernée par une double connaissance très parfaite, c'est-à-dire sa science divine et sa science infuse (cfr *Sum. Th.*, III^{a}, q. 9, a. 1-3; ed. Léon. tom. XI, 1903, p. 142). Il est enfin — et ceci de manière plus naturelle et plus immédiate — le symbole de son affection sensible, étant donné que le Corps de Jésus-Christ, formé par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, jouit d'une faculté très parfaite de sentir et de percevoir, plus encore que tous les autres corps humains (cfr *ibid.*, III^{a}, q. 33, a. 2, ad 3^{m}; q. 46, a. 6; ed. Léon, tom. XI, 1903, pp. 342, 433).

Ainsi donc les Livres Saints et les documents authentiques de la foi nous enseignent que l'on trouve dans la très sainte âme de Jésus-Christ la perfection et l'harmonie la plus élevée; ils nous enseignent aussi que le Christ, en vue de notre Rédemption, a montré clairement son triple amour. De là résulte avec évidence qu'à très juste titre nous pouvons contempler et vénérer le Cœur du Divin Rédempteur comme l'image expressive de sa charité, comme le témoin de notre Rédemption, et en quelque sorte l'échelle mystique qui nous sert à monter jusqu'à l'étreinte de « Dieu notre Sauveur » (*Tit.* III, 4). C'est pourquoi nous devons retenir ses paroles, ses actes, ses ordres, ses œuvres miraculeuses et surtout ces actions qui attestent plus clairement sa charité à notre égard, par exemple l'institution de l'Eucharistie, ses cruelles souffrances et sa mort, le don qu'il nous a fait de sa très sainte Mère, la fondation de l'Eglise, l'envoi du Saint-Esprit aux Apôtres et à nous-mêmes; tout cela nous devons le contempler avec admiration comme la manifestation authentique de son triple amour. De même, nous devons méditer d'une âme très aimante les battements de son Cœur très Sacré qui en quelque sorte rythmaient la durée de sa vie terrestre jusqu'à ce dernier instant où, comme l'attestent les Evangélistes, « il cria d'une voix forte : Tout est consommé. Et inclinant la tête, il rendit l'âme » (*Matth.*, XXVII, 50; *Joh.*, XIX, 30). Alors son Cœur cessa de battre et son amour sensible subit un temps d'arrêt jusqu'à l'heure où, triomphant de la mort, il ressuscita du tombeau. Mais ensuite, quand son corps, ayant acquis l'état de la gloire éternelle, fut à nouveau réuni à l'âme du Divin Rédempteur vainqueur de la mort, son Cœur

très Sacré n'a cessé et ne cessera jamais de battre d'un mouvement toujours égal. De même jamais il ne cessera de symboliser le triple amour qui unit le Fils de Dieu à son Père céleste et à la communauté humaine tout entière, dont il est lui-même de plein droit le chef mystique [1].

(*à suivre*).

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

SUR LA MORALE DE LA SITUATION

Instruction adressée à tous les Ordinaires, aux professeurs de séminaires, de maisons d'étude pour les religieux, de collèges et d'universités, sur la « morale de la situation ». — (*A.A.S.*, XXXVIII, 1956, pp. 144-145. — Traduction de la *N.R.Th.*).

A l'encontre des positions traditionnelles de l'Eglise en matière d'enseignement et de pratique de la morale, a commencé à se répandre en de nombreuses régions, et même parmi les catholiques, un système de morale que l'on désigne généralement sous ce nom de « morale de la situation », et qui se dit indépendant des principes de la morale objective (laquelle finalement se fonde dans « l'Etre »), en prétendant lui être non seulement égal, mais même supérieur.

Les auteurs qui se réclament de ce système affirment que la règle décisive et ultime de l'action n'est pas l'ordre objectif, déterminé par la loi naturelle et que cette même loi fait connaître avec certitude, mais un jugement et une lumière d'ordre intime, et personnels à chaque individu, qui lui font connaître, au moment où il est placé dans la situation concrète, ce qu'il doit faire. Cette ultime décision n'est donc pas, selon eux, comme l'enseigne la morale objective en des auteurs éminents, l'application de la loi objective au cas particulier, tout en considérant et en pesant, selon les règles de la prudence, les circonstances particulières de la « situation », mais ce jugement et cette lumière intérieurs et immédiats. Ce jugement, du moins en de nombreuses applications, ne s'appuie en dernier lieu, pour assurer sa rectitude objective et sa vérité, sur aucune norme objective posée en dehors de l'homme et indépendante de sa conviction subjective : il ne doit ni ne peut se mesurer sur une telle norme, mais il se suffit pleinement à lui-même.

Selon ces auteurs, le concept traditionnel de « nature humaine » ne suffit pas : il faut recourir au concept de nature humaine « existante », lequel, dans la plupart des cas, n'a pas de valeur objective absolue, mais une valeur relative seulement, et par conséquent changeante, sauf peut-être quand il s'agit de ces notions et de ces principes peu nombreux qui dépendent de la nature humaine métaphysique (absolue et immuable). De même valeur seulement relative est le concept traditionnel de « loi naturelle ». Les très nombreux postulats, que l'on présente aujourd'hui comme des valeurs absolues de loi naturelle, reposent, selon l'opinion et l'enseignement de ces auteurs, sur le dit concept de nature existante et ne sont, par conséquent, que des valeurs relatives et muables, que l'on pourra toujours adapter à toute situation.

Ces principes une fois admis et appliqués, ces auteurs disent et enseignent

---

1. *N.d.l.R.* — C'est dans le numéro de juillet que paraîtra le reste de l'Encyclique dont voici les grandes divisions : III. La part active et profonde du Sacré-Cœur de Jésus dans l'œuvre salvifique du Rédempteur. IV. Origine et progrès du culte au Sacré-Cœur de Jésus. V. Exhortations en vue d'une pratique plus éclairée et de la diffusion du culte au Sacré-Cœur de Jésus.

que si chacun juge ainsi dans sa conscience ce qu'il doit faire en la situation présente, non pas d'abord d'après des lois objectives, mais au moyen de cette lumière d'ordre intime et individuel qui provient d'une intuition personnelle, l'on se préservera ou l'on se délivrera avec facilité de nombreux conflits moraux, autrement insolubles.

Beaucoup de points que tient un tel système de « morale de la situation » sont contraires à la vérité et au jugement de la saine raison : ils trahissent des survivances du relativisme et du modernisme et s'éloignent beaucoup de la doctrine catholique, enseignée au cours des siècles. Ils sont voisins, en de nombreuses affirmations, de divers systèmes non-catholiques de morale.

Tout ceci bien examiné, pour écarter le danger de cette « nouvelle morale », duquel le Souverain Pontife le Pape Pie XII a parlé dans ses Allocutions du 23 mars et du 18 avril 1952 [1], et pour conserver la pureté et la sécurité de l'enseignement catholique, cette Suprême et Sacrée Congrégation du Saint-Office interdit et prohibe d'enseigner et d'approuver cette doctrine de « l'Ethique de la situation », sous quelque nom qu'on la désigne, dans les universités, collèges, dans les séminaires et dans les maisons de formation des religieux, ou de la propager et de la défendre dans les livres, dissertations, cours ou « conférences », ou de quelque autre manière que ce soit.

Donné à Rome, du siège de la S. Congrégation du S. Office, le 2 février 1956.

✠ I. Card. Pizzardo,
Evêque d'Alabano, secrétaire.

S. CONGREGATION DES RITES

Office et messe de la solennité de Saint Joseph, Ouvrier, se célébrant le 1er mai et transfert de la fête des saints Apôtres Philippe et Jacques du 1er au 11 mai. — (Décret du 24 avril 1956. — *A.A.S.* XXXXVIII, 1956, p. 226-237).

Les *A.A.S.* du 26 avril publient le texte du nouvel office et de la nouvelle messe de la fête de saint Joseph, ouvrier, ainsi que les modifications à apporter au martyrologe. Signalons ces dernières.

La fête du 1er mai s'annoncera comme suit : « Sollemnitas sancti Ioseph Opificis, Sponsi beatae Mariae Virginis, Confessoris, opificum patroni ».

On transportera telle quelle du 1er au 11 mai l'annonce de la fête des saints Apôtres Philippe et Jacques.

L'ancienne solennité de saint Joseph est supprimée et le titre de « Patron de l'Eglise universelle » est désormais attaché à la fête du 19 mars (date à laquelle il était déjà mentionné).

Notons aussi que les mots « Kalendis maii » doivent être supprimés dans la quatrième leçon de la fête des saints Philippe et Jacques.

L. R.

---

1. Voir l'analyse de ces Allocutions dans *N.R.Th.*, 1952, p. 641-647.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

P. Auvray. — *Initiation à l'hébreu biblique.* Précis de Grammaire. Textes expliqués. Vocabulaire. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 23 × 16 cm., 272 p.

« L'hébreu est une langue facile », dit l'auteur dans son « Avertissement », mais « ce n'est pas une raison pour refuser à l'étudiant l'aide et les moyens de travail que mérite sa bonne volonté ». C'est particulièrement vrai dans les écoles de théologie catholique, où, à la différence de ce qui est en usage chez les Protestants, l'étude de l'hébreu est considérée comme une branche très auxiliaire, tellement auxiliaire que l'hébreu et le grec biblique ne constituent qu'une seule matière d'examen. M. Auvray rend donc un service signalé à tous les étudiants de langue française en mettant à leur disposition un manuel qui, pour le débutant, tiendra lieu d'une petite bibliothèque comprenant grammaire, dictionnaire, texte et commentaire. L'« Initiation » comporte trois parties : d'abord un précis de grammaire en vingt-trois leçons, suivi des tableaux de paradigmes ; vient ensuite un choix de textes expliqués empruntés à *Jérémie,* XXIX, 1-32 ; *II Sam.,* VII, 1-29 ; *Ps.* XCV, 1-11 ; *Isaïe,* I, 2-12. Au long des 125 pages consacrées à ces textes, rien n'a été négligé pour que l'élève tire de ce travail le maximum de rendement. La troisième partie est constituée par un vocabulaire contenant 2.000 mots, ceux qui sont employés plus de dix fois dans la Bible. Ces termes sont disposés suivant un ordre logique : la famille, l'homme, vie et mort, les sens, vêtement, habitation, la nourriture, le pays, élevage, animaux, agriculture, plantes, etc. Des explications diverses ajoutées à un grand nombre de ces termes rendent l'étude du vocabulaire moins sèche, plus vivante, attrayante même. Bref, le livre de M. Auvray révèle une méthode qui a été soumise, pendant de longues années, à l'épreuve de l'enseignement. Elle unit à une science exacte et étendue une préoccupation pédagogique remarquable : ne sont-ce pas là les qualités que l'on demande à une bonne « initiation » ? G. Lambert, S. J.

Coll. *La Sainte Bible,* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 19 × 14 cm.

R. de Vaux, O.P. — *Les livres de Samuel.* 1953, 242 p.

H. Cazelles, P.S.S. — *Les livres des chroniques.* 1954, 246 p. Prix : 675 frs.

R. Tournay, O.P. et R. Schwab. — *Les Psaumes.* 2^e^ édit. avec J. Gelineau, S. J. et Th.-G. Chifflot, O.P. 1955, 520 p. Prix : 1.200 frs.

H. Duesberg, O.S.B. & P. Auvray, de l'Oratoire. — *Le livre de l'Ecclésiastique.* 1953, 220 p.

J. de Menasce, O.P. — *Daniel.* 1954, 98 p. Prix : 285 frs.

J. Trinquet, P.S.S. — *Habaquq, Abdias, Joël.* 1953, 94 p.

L.-M. Dewailly, O.P. & B. Rigaux, O.F.M. — *Les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.* 1954, 68 p. Prix : 210 frs.

R. Leconte. — *Les épîtres catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre.* 1953, 112 p.

Nous présentons ici les derniers fascicules qui terminent la collection des 43 livrets de la Bible de Jérusalem.

1. C'est au R. P. de Vaux, O.P., que furent confiés les livres de Samuel qui, concernant la période qui va des origines de la monarchie à la fin du règne de David, n'en donnent pas pour autant un tableau complet et organisé. Le P. de Vaux y distingue quatre parties inégales : 1. Samuel (*I S.*, 1 à 7) ; 2. Samuel et Saül (*I S.*, 8 à 15) ; 3. Saül et David (*I S.*, 16 à *II S.*, 1) ; 4. David (*II S.*, 2 à 20). Les 4 derniers chapitres du second livre comportent des pièces détachées se rapportant au règne de David. On rencontre dans le texte de nombreuses divergences et répétitions qui laissent deviner des traditions diverses dont s'est servi le rédacteur sans qu'on puisse les rattacher fermement aux « documents » du Pentateuque. La composition définitive de l'ouvrage qui contient beaucoup d'éléments anciens se place peu avant l'exil ou pendant celui-ci. Ces livres ont moins pour but d'instruire les historiens que de délivrer un message religieux : énoncer les conditions et les difficultés d'un royaume de Dieu sur la terre. L'introduction signale en terminant l'influence exercée par les livres de Samuel tant dans l'A.T. que dans l'Eglise chrétienne. Les notes accompagnant la traduction, surtout au début du premier livre, éclairent judicieusement le problème littéraire de la composition et constituent un commentaire intéressant.

2. Ce n'était point tâche aisée d'écrire une introduction aux livres des Chroniques, hérissés de difficultés. M. Cazelles s'en est acquitté avec bonheur et a condensé en une vingtaine de pages concises et nettes ce qui est nécessaire et utile pour saisir l'esprit de ce livre et pour le bien lire. Cette œuvre, composée après l'exil, doit être comprise d'après la mentalité, les conditions de vie et de pensée de cette époque qui voit apparaître, à côté de l'autorité sacerdotale et de celle du Pentateuque, d'autres courants religieux : piétiste, sapientiel et prophétique. Le chroniste en a toutes les préoccupations dont procède son œuvre où s'expriment « le traditionalisme, le messianisme, le sacramentalisme, l'universalisme et le réformisme par lesquels doit revivre l'idéal prophétique d'une communauté religieuse et croyante » (p. 15). Pour réaliser son ouvrage, l'auteur est aux prises avec des sources théologiques (Deutéronome et textes sacerdotaux du Pentateuque) et historiques, orales ou écrites. Parmi ces dernières on est d'accord pour reconnaître que les sources auxquelles l'auteur se réfère explicitement ne rentrent pas dans nos livres canoniques. Elles représentaient sans doute une littérature assez considérable (plusieurs recueils), faite de « compositions religieuses décrivant les différents règnes à la lumière des interventions prophétiques » (p. 19). D'autre part, sans jamais y référer cette fois, l'auteur utilise incontestablement les livres de Samuel et des Rois. Son œuvre est avant tout théologique, « faite à partir de données traditionnelles et de documents », utilisant « le cadre de la dynastie davidique et les perspectives de restauration » (p. 22). Sur la date précise de la composition, certainement post-exilique, les avis divergent. M. C. estime probable que le Chroniste a vécu et travaillé au cours du III[e] siècle av. J.C. Des références marginales au texte indiquent les passages parallèles (Genèse, Psaumes, Esdras et surtout Samuel et Rois) où on trouvera les notes explicatives correspondantes, qui ne sont pas répétées dans le présent fascicule.

3. Cette seconde édition des Psaumes a été revue avec la collaboration des PP. Gelineau, S. J. et Chifflot, O.P. La traduction a été modifiée en maints endroits en vue de « l'approprier au chant choral et à la prière commune », tout en serrant au plus près les données textuelles. C'est ce qu'explique abondamment la « note sur la nouvelle édition » (p. 62-75). Ce long travail de mise au point perfectionne une œuvre qui est appelée à rendre les plus grands services à la prière liturgique. On ne saurait être trop reconnaissant aux auteurs qui s'y sont consacrés.

4. L'Ecclésiastique, le dernier des livres sapientiaux, a été écrit en hébreu autour de 190 av. J.C. par Ben Sira et traduit en grec entre 132 et 117 par son petit-fils durant un séjour en Egypte, au moment où le judaïsme subissait la forte pression de la civilisation grecque. L'auteur, un bourgeois de Jérusalem, réagit vivement contre les nouveautés menaçantes, « en déversant les richesses de son expérience personnelle ». Son œuvre est remplie de réminiscences, d'allusions aux livres antérieurs, qui sont sa source principale. Le genre adopté est quelque peu rebelle à l'analyse. Sauf une division bipartite que tout le monde accorde, un plan de ce livre reste toujours discutable. Les PP. Duesberg et

Auvray en proposent un sous toute réserve. Ils résument ensuite le contenu du livre dont le thème essentiel est la doctrine de la sagesse identifiée à la religion. C'est en exposant les rapports de la sagesse et de la loi que l'auteur apporte quelque nouveauté. Sa religion est profondément liturgique et il proclame l'identité de la loi avec les actes les plus vénérables du culte. Cela colore l'image qu'il se fait de l'histoire d'Israël. L'auteur est hanté par l'idée de la mort. S'il la met en rapport avec la rétribution, il garde cependant une position traditionnelle et la question de la survie et de la résurrection reste ouverte. Quant à l'avenir religieux de la nation, il se contente de rappeler la doctrine de ses devanciers et un seul passage, le chap. 36, révèle un certain messianisme. Ben Sira apparaît comme une sorte de précurseur des sadducéens. Pour ce qui est du texte, on a retrouvé, en 1896 et 1931, un texte hébreu dans des manuscrits qui se placent entre le IX^e^ et le XII^e^ siècles. L'étude des manuscrits de la traduction grecque a permis de supposer, auprès d'un texte primaire apparemment plus proche de l'original, un texte secondaire qui se rattache à une recension du texte hébreu fort différente et dont les éditeurs ont généralement rejeté les leçons. Le texte grec, recension sûrement inspirée, a servi de base à la traduction française. L'hébreu n'est utilisé que subsidiairement mais souvent cité dans les notes critiques.

5. Les trois petits prophètes Habaquq, Abdias et Joël, reçoivent chacun, dans ce fascicule, dû à M. Trinquet, une introduction particulière. Ni les documents de l'histoire, ni les trois chapitres du livre qui porte son nom, ne permettent de retracer la vie d'Habaquq. On peut situer son ministère vers la fin du VII^e^ siècle entre 625 et 598. De structure très cohérente et de rédaction soignée, ce livre constitue plutôt « le pastiche littéraire d'une liturgie que le véritable rituel d'une action cultuelle » (p. 11). Après avoir signalé la complexité du problème de l'interprétation de ce livret, M. T. préfère continuer à voir dans les oppresseurs de Juda les Chaldéens envahisseurs, plutôt que le roi Joiaquim, maudit par Jérémie. L'oracle se situerait au mieux en 599-598, sous l'oppression chaldéenne. Son message religieux soulève le problème de la rétribution des peuples et de la rémunération nationale. Il proclame une vérité centrale : « le juste vivra par sa fidélité », par son indéfectible attachement à Jahvé. — La prophétie d'Abdias est courte : 21 versets, et c'est de ce texte seul qu'il faut conjecturer l'époque et les circonstances de la vision qu'il relate. Les éléments qu'on y découvre sont tels que certains critiques en défendent l'unité littéraire tandis que d'autres le divisent en 4, voire 7 fragments d'auteurs différents. On s'accorde cependant à distinguer deux plans dans la forme actuelle : l'un présentant comme accompli le châtiment des Edomites, l'autre décrivant la restauration d'Israël lors du jour de Jahvé et l'écrasement général des nations. Une étude attentive de la première partie permet de fixer Abdias 1-7, 10-14, 15cd entre 550 et 450 av. J.C. Quant à l'autre section, elle serait d'un auteur différent qui aurait complété la première vers 450, en tout cas avant Joël qui cite Abdias 17. L'oracle est une expression de la foi au juste jugement de Dieu, maître absolu de tous les peuples, dont le crime est de fouler aux pieds les principes de la morale naturelle. — De Joël nous ne connaissons que son œuvre dont les 4 chapitres se divisent nettement en deux parties qui n'ont de commun que la mention du « jour de Jahvé » : la description d'une invasion de sauterelles (1-2) et celle du jugement des nations (3-4). Dans la première il s'agit bien d'une seule invasion de vraies sauterelles qui ne sont pas que figures et symboles. La seconde est franchement apocalyptique, développant un thème complémentaire. Beaucoup pensent que l'auteur de la seconde partie est Joël lui-même qui l'aurait ajoutée. D'autres l'attribuent à un auteur différent. Le tout date d'après l'exil et se situerait bien entre 400 et 350. Prophète du jugement eschatologique, Joël découvre les temps où Dieu assurera la victoire du bien sur le mal et que précédera une abondante effusion de l'Esprit. — Pour l'établissement du texte hébreu de ces prophètes, notons que M. T. utilise pour celui d'Habaquq, parvenu en mauvais état, le Pesher retrouvé à Qumrân en 1947 et le texte grec découvert en 1952 dans d'autres grottes. Les notes de critique textuelle sont abondantes comme les notes explicatives.

6. Le P. de Menasce, O.P., a écrit au livre de Daniel une excellente introduction. Le personnage de Daniel, présenté dans le livre qui porte son nom, est un judéen déporté en Babylonie, élevé à la cour de Nabuchodonosor et survivant

jusqu'au règne de Cyrus le Grand. C'est un sage d'une fidélité religieuse exemplaire, orné de dons extraordinaires. Le livre, qui groupe autour de sa personne récits et visions, manifeste à la fois une grande unité d'esprit et même de vocabulaire, et une réelle diversité de style et de genre. Dans les ch. 1 à 6, on trouve des narrations et les ch. 7 à 12 contiennent les visions. Une division d'ordre linguistique intervient aussi : le texte des ch. 2 à 7 est en un araméen qui semble plus proche de la langue des Targums. Il ne s'impose pas de regarder le texte hébreu comme une traduction d'un original araméen. La rédaction du livre est sensiblement postérieure à l'époque du personnage qui en est le centre. Les révélations de Dieu se présentent d'une manière neuve : visions et oracles annoncent un événement dans le prolongement de l'histoire humaine interprétée dans la perspective du plan divin. Les particularités de la prophétie de Daniel, bien analysées aux p. 12-17, montrent « le genre littéraire du livre qui se place à l'origine d'une littérature que l'on peut appeler indifféremment apocalyptique ou eschatologique ». On comprend dès lors qu'il ne faille pas, comme on l'a fait si souvent et tout récemment encore, rechercher « de toute force des correspondances mathématiques entre les divers moments décrits dans les prophéties et ceux de l'histoire de l'Eglise » (p. 15). On notera l'avertissement du traducteur concernant les données historiques souvent discordantes du livre de Daniel : il se gardera sagement de toute « correction du texte dans un sens quelconque qui ne pourrait être qu'arbitraire ». On peut penser que la composition du texte est antérieure à 165 av. J.C. Le texte massorétique est difficile et les versions des LXX et de Théodotion, qui ne concordent pas, ne l'éclairent guère. Les ch. 13 et 14 comme les cantiques du ch. 3 ne se trouvent que dans les versions. A des solutions arbitraires, l'auteur a préféré le respect du texte et de ses données, qu'il explique par des notes sobres et prudentes. On lui en sera reconnaissant.

7. Les deux épîtres aux Thessaloniciens ont été confiées au P. Dewailly, O.P., et au P. Rigaux, O.F.M., dont on attend avec impatience le grand commentaire à paraître dans la collection des Etudes Bibliques. Après quelques pages sur l'église de Thessalonique, l'introduction étudie l'occasion et le but de ces lettres, puis leur authenticité et leurs relations. La première qui date de fin 51-début 52 est généralement reconnue authentique. Malgré l'opposition d'une certaine critique à l'authenticité de la seconde, rien n'autorise, selon M. Goguel lui-même, à contester son origine paulinienne (p. 16). Elle aura suivi effectivement la première à un intervalle difficile à déterminer et la différence de ton s'explique par la situation de la jeune église d'abord préoccupée des événements eschatologiques, puis nettement troublée. La doctrine des lettres s'organise autour de l'enseignement apostolique et de l'eschatologie. C'est dans ces épîtres que la question de la parousie du Seigneur reçoit la plus ample élaboration. Pour en parler Paul se rattache aux prophètes. Les pages qui exposent cette eschatologie (22-30) sont remarquables de netteté, de fermeté et d'objectivité. Résumant bien les diverses solutions proposées, sachant aussi bien dégager ce qui est définitif dans l'enseignement de l'Apôtre qu'avouer l'ignorance où nous laisse le mystère de l'obstacle ou du « retenant », ces pages laissent au lecteur l'impression d'un respect souverain comme d'une réelle maîtrise des textes et de ce qu'ils disent. Nous ne saurions assez en recommander la lecture. Chaque lettre est précédée d'un plan qui en manifeste la structure et les auteurs ont justement développé les notes explicatives.

8. Le fascicule des épîtres catholiques s'ouvre par l'épître de Jacques. Le genre particulier de cette « lettre d'un sage chrétien » relève plutôt de l'homélie et du sermon et manifeste de fortes attaches à la littérature sapientielle. S'il utilise l'enseignement de Jésus relatif aux pauvres et aux riches, rien ne prouve que l'auteur se réfère au texte même des évangiles. Dans ses affirmations concernant la foi et les œuvres, M. Leconte montre bien (p. 12-16) combien l'enseignement de Jacques, loin d'être opposé à celui de Paul, lui est complémentaire. Quelques pages décrivent la personnalité de Jacques, évêque de Jérusalem, mort martyr en 62, dont la lettre corrobore les renseignements recueillis ailleurs dans le N.T. Il est possible, selon un usage courant, qu'il ait confié à un de ses proches disciples la rédaction de son message, un des premiers de la littérature chrétienne, sans doute écrit vers le milieu du premier siècle, avant la grande mission de Paul dont les grandes épîtres ne lui sont pas connues, semble-t-il. — L'épître de Jude

est un précieux témoignage sur la pensée et la vie des premières communautés chrétiennes dont la foi apparaît riche de contenu. Déjà cependant des difficultés surgissent du côté de la gnose, contre lesquelles s'élève l'épître qui, empruntant peu à l'A.T., se réfère au livre d'Hénoch et semble connaître d'autres textes apocryphes. Elle aura sans doute été écrite peu après 70. — On comprend qu'une introduction particulière ait été réservée à chacune des épîtres de Pierre. La première rappelle aux fidèles les principes essentiels de la vie chrétienne en se faisant l'écho du Sermon sur la montagne et manifestant une prédilection pour les Psaumes. Pierre paraît avoir utilisé l'épître de Jacques et quelques écrits de Paul, surtout *ad Ephes.* Des différentes solutions proposées au problème de la prédication aux morts, M. L. retient surtout que l'idée qui se dégage de l'enseignement de Pierre, quelle que soit sa pensée sur ce point, est le caractère illimité de la rédemption. L'épître s'adresse à des églises où les fidèles venus du judaïsme ont encore une place importante. Elle aurait été écrite entre 61 et 64. Il existe une étroite affinité entre la seconde lettre et celle de Jude dont la priorité est reconnue par l'ensemble des critiques. Elle se situe dans une perspective eschatologique insistant sur le feu comme moyen de destruction du monde ancien. En faveur de la parousie, elle apporte le double témoignage des apôtres, témoins de la transfiguration, et des prophètes. La valeur de l'Ecriture sainte provient de son inspiration. L'auteur se présente comme étant l'apôtre Pierre. Outre plusieurs indices qui inclinent à dater la lettre de la fin de l'âge apostolique, il faut noter que le style est fort différent de celui de la première épître aussi bien que les recommandations adressées aux lecteurs. Depuis l'antiquité on s'est dès lors demandé si les deux épîtres avaient le même auteur. Certains ont maintenu l'attribution à Pierre qui se serait servi d'un secrétaire. D'autres préfèrent recourir à la pseudonymie et placent la composition de l'épître entre 120 et 170. M. Chaine, que cite M. L., refuse à ce procédé un caractère de pure fiction et estime qu'il est indiqué par là que l'auteur, disciple de Pierre, écrivant vers 80, entend transmettre un enseignement apostolique.

En terminant la présentation de ces fascicules, nous aimons à rendre un sincère hommage de gratitude à tous ceux qui ont collaboré à la réalisation de cette œuvre imposante, dont l'esprit, fait de ferveur religieuse et de rigueur scientifique dans l'étude du texte sacré, est bien dans la grande tradition de l'Ecole Biblique de Jérusalem qui a assumé la lourde tâche de diriger et de mener à bonne fin cette grande entreprise. Ch. Matagne, S. J.

B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller y R. Russel. — *Verbum Dei.* Comentario a la sagrada escritura. T. I. Introduccion general. Antiguo Testamento : Génesis a Paralipomenós. Coll. Biblioteca Herder. Sección de sagrada escritura, vol. 23. Barcelone, Herder, 1956, 22 × 14 cm., xxxii-940 p. Prix : 275 pts.

En 1953, paraissait en Angleterre un commentaire à toute la Bible, intitulé « A Catholic Commentary on Holy Scripture » (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 755-756). Quatre Pères Dominicains espagnols, les PP. Cordero, Reyero, Salguero et Casquero, ont entrepris d'en faire une traduction-adaptation dans leur langue. Cette traduction, qui sera complète en quatre volumes, paraît dans la « Bibliothèque Herder ». Pourquoi cette traduction? Selon une note des traducteurs (p. XXI), il y a certes en Espagne une renaissance des études bibliques, mais on est encore loin d'atteindre au niveau élevé « de nuestro siglo de oro », de ce XVI[e] siècle dont les Espagnols sont fiers à juste titre. Les traducteurs avouent qu'on n'a pas encore publié chez eux des commentaires amples et rigoureusement scientifiques des livres de l'Ecriture Sainte. C'est pour combler ce grand vide que la Maison Herder, sans crainte des risques et des difficultés, a entrepris la présente œuvre. En adressant ses félicitations et ses vœux à cette Maison d'éditions, l'Archevêque-Evêque de Barcelone exprime l'espoir que cette œuvre ne sera pas un terme, mais un point de départ pour la culture biblique du peuple espagnol (p. XVI). Les principales adaptations de la traduction sont les suivantes : le chapitre « The History of the Rheims-Douay Version » de Hugh Pope, O.P., a été remplacé par une étude intitulée « La Biblia en España » (pp. 83-97), par

Florentino Pérez, O.S.B. Les bibliographies en tête des chapitres ont été complétées par l'indication de publications espagnoles, parfois aussi françaises. A la fin du volume, les traducteurs ont ajouté certaines notes (pp. 925-939) : la plus importante (pp. 925-927) est consacrée à la théorie de la cause instrumentale dans l'essai d'explication de l'inspiration. G. Lambert, S. J.

Bibel-Lexikon. Hrsg. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. Zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 7 : *Peschitta-Sichem,* col. 1317-1508. — Lief. 8 : *Sichem-Z,* col. 1509-1784. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955-1956, 26 × 17 cm. Prix du fascicule : 11 frs s. Prix de l'ouvrage complet relié : 92 frs s.

Avec la sortie de presse des septième et huitième fascicules, voici terminée en cinq ans une œuvre qui rendra de grands services aux étudiants en théologie, aux prêtres désireux de continuer l'étude de la Bible après leur sortie du séminaire, comme aussi à tous les laïcs, aujourd'hui nombreux, « qui veulent savoir ce que Dieu lui-même nous dit dans les Saints Livres plutôt que ce qu'un orateur ou un écrivain éloquent nous exposent en se servant avec une certaine habileté des paroles de la Bible » (encycl. « Divino afflante Spiritu »). Dans les annexes à la fin du volume, on trouve une synthèse des recherches archéologiques faites en Palestine depuis 1890, un tableau des mesures, poids et monnaies, un répertoire des illustrations dans le texte et hors-texte avec indication d'origine, une liste des articles parus sans signature avec mention de leurs auteurs. On constate l'importante collaboration de M.M. Alfrink et van Imschoot pour l'Ancien Testament, de M.M. Grossouw et van Dodewaard pour le Nouveau, de M. Van den Born pour l'histoire et la géographie, de M. Janssen pour l'égyptologie. Par la concision, la valeur scientifique, les indications bibliographiques, le souci d'une doctrine exacte, sans étroitesse comme sans témérité, le *Bibel-Lexikon,* comme le *Bijbelsch Woordenboek* qui lui a servi de modèle, constitue une œuvre unique en son genre; en un seul volume, facilement maniable, on a réussi à condenser en 1784 colonnes une «somme biblique» au courant des travaux et des progrès récents. Il convient de féliciter aussi la Maison Benziger pour le soin dont elle a entouré la réalisation matérielle du *Bibel-Lexikon.* Signalons qu'avec le dernier fascicule, les souscripteurs reçoivent une couverture solidement préparée pour la reliure et munie des instructions qui permettront au relieur de faire un travail parfait. G. Lambert, S. J.

A. Van Deursen. — *Biblisches Bildwörterbuch.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1955, 21 × 14 cm., 142 p., 59 dessins. Prix : 9,90 frs.

En collaboration avec le Professeur Dr Walter Baumgartner, le Pasteur Hans Wismer a traduit et adapté en allemand le « Bijbels Beeldwoordenboek », œuvre du Dr A. van Deursen et dont la troisième édition a paru en 1951. Ce dictionnaire d'images bibliques est conçu de la manière suivante : sur la page de droite, des dessins au trait représentant les divers objets dont il est fait mention dans la Bible; sur la page de gauche, les explications adéquates avec les références aux textes bibliques. On a ainsi la représentation et la description de plusieurs centaines d'objets : constructions des villes, des temples, des maisons, installations hydrauliques, repas, travaux, ustensiles, outils, culture du sol, vie pastorale, habillement, instruments de musique, écriture, faune et flore, etc. Il va de soi que ces dessins et les explications qui en sont fournies sont empruntés aux meilleurs ouvrages d'archéologie orientale et biblique : on en trouve la liste à la fin du dictionnaire. On trouve aussi des index alphabétiques et un index des références bibliques. G. Lambert, S. J.

MILIEU BIBLIQUE

S. Moscati. — *Histoire et civilisation des peuples sémitiques.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1955, 23 × 14 cm., 238 p., 4 cartes. Prix : 850 frs.

M. Sabatino Moscati, professeur à l'Université de Rome, nous donne une édition française revue et mise à jour d'un livre publié d'abord en italien. Après des considérations sur la géographie de la contrée, sur les langues et les races et sur le problème des origines, l'auteur présente en autant de chapitres distincts les Babyloniens et les Assyriens, les Cananéens, les Hébreux, les Araméens, les Arabes et les Ethiopiens. Les pages de conclusion parlent des éléments communs des civilisations sémitiques et de la contribution des Sémites à la civilisation universelle. Les éditions italienne et allemande de cet ouvrage ont été très favorablement accueillies par tous les sémitologues. On en a loué la lucidité, la concision, la précision scientifique, le sens didactique, la maturité de jugement. On a fait remarquer encore qu'une étude semblable n'existait pas auparavant et que son besoin se faisait d'autant plus sentir que les récentes découvertes ont complètement transformé la connaissance et l'évaluation de l'histoire des peuples sémitiques. Par rapport aux éditions antérieures, l'édition française que nous présentons comporte de nombreuses modifications : l'auteur a tenu compte des dernières découvertes, des études plus récentes, des suggestions des critiques et de ses propres réflexions : « Dies diem docet ». On trouve à la fin du volume, pour chacun des chapitres, une bibliographie précieuse. Dans la *Bibliothèque Historique* éditée par la Maison Payot, le livre de M. Moscati a sa place indiquée à côté d'ouvrages tels que l'*Histoire d'Israël* de M. Noth : il en constitue le cadre approprié. G. Lambert, S. J.

R. K. Yerkes. — *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif.* Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1955, 23 × 14 cm., 278 p. Prix : 1.200 frs.

Dans toutes les religions on a parlé ou l'on parle de « sacrifice ». La religion catholique affirme que la messe est un sacrifice, mais que de théories différentes pour expliquer en quoi la messe est un sacrifice! Il faut donc concéder qu'on n'a pas encore fait toute la lumière sur cette notion fondamentale. L'auteur de la présente étude a perçu d'une manière aiguë cette même difficulté, il y a plus de quarante ans, en constatant l'embarras des historiens des religions, quand ils s'efforçaient de donner une explication sur l'origine et la signification des rites sacrificatoires. Théorie de l'offrande, théorie du repas en commun, origine magique, origine divinatoire, chacune de ces théories était insuffisante à tout expliquer. C'est ce qui décida M. Yerkes à explorer méthodiquement les sources sémitiques, grecques et latines. Le résultat de ce travail poursuivi pendant des dizaines d'années est en partie exposé dans le présent volume. L'auteur y a rassemblé une masse imposante de recherches et de travaux de détail sur les religions et les rites, sacrificatoires et autres, chez les Romains, chez les Grecs et chez les Hébreux. Les questions vraiment obsédantes regardent à vrai dire la notion de sacrifice dans l'Eglise chrétienne. L'auteur ne consacre à cette question que les vingt dernières pages de son étude, en avouant lui-même que la matière réunie dans ce dernier chapitre est condensée et qu'il espère pouvoir l'utiliser mieux dans un second volume qui traitera le sujet d'un point de vue théologique et liturgique. En raison du sérieux et de l'objectivité sereine dont M. Yerkes fait preuve dans son premier volume, on ne peut que désirer prendre bientôt connaissance de la suite de ses études. On nous dit que M. Yerkes est bien connu dans les cercles de l'Eglise épiscopale américaine et de l'Eglise anglicane comme érudit, professeur et conseiller spirituel. G. Lambert, S. J.

W. F. Albright. — *L'archéologie de la Palestine.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 18 × 14 cm., VIII-298 p., 30 pl.

Traduction d'un livre paru d'abord en anglais aux Editions Penguin Books sous le titre « The Archaeology of Palestine » (éditions anglaises en 1949, 1951 et 1954). Archéologue de métier, M. Albright explique à ses lecteurs comment on fouille un tertre palestinien. Il retrace ensuite l'histoire des explorations de la Palestine et expose les résultats de ces recherches en décrivant la Palestine aux différentes époques : préhistoire, âge chalcolithique et bronze ancien, bronze moyen et récent, âge du fer, époque gréco-romaine. Vient ensuite un chapitre

sur les peuples et les langues, l'écriture et la littérature de la Palestine antique. Un chapitre ultérieur décrit la vie quotidienne des anciens Palestiniens. L'auteur s'attache enfin à montrer par de multiples exemples comment l'archéologie a puissamment contribué à une meilleure intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme aussi du rôle joué par la Palestine dans l'histoire universelle.

La traduction de M. Alapetite est faite avec soin et la révision finale par le R. P. Proulx, S. J., a été pleinement efficace et mérite certes les remerciements que lui exprime l'auteur. Quant à la présentation matérielle du livre par les Éditions du Cerf, elle mérite toutes les félicitations : cette traduction française est supérieure à l'original en anglais. G. Lambert, S. J.

La Bible et l'Orient. Travaux du premier Congrès d'archéologie et d'orientalisme bibliques (Saint-Cloud, 23-25 avril 1954). Coll. Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 25 × 17 cm., IV-146 p. Prix : 500 frs.

M. Lambert croit trouver un parallélisme entre le thème de la construction du temple dans le Cylindre A de Gudéa et les instructions reçues par David pour la construction du temple de Jérusalem. A quoi M. Nougayrol répond qu'il faut se mettre en garde contre une vision fausse, étant donné l'éloignement dans le temps entre documents sumériens et documents bibliques. Il attire l'attention sur le rôle joué par les Hurrites comme intermédiaires entre Suméro-Accadiens et Hébreux : c'est par les Hurrites que les traditions concernant le déluge auraient été transmises, modifiées, aux Hébreux. M. Szlechter parle du prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi. M. Jacob parle de la valeur de l'histoire et des historiens dans l'Ancien Testament et explique cette supériorité par le monothéisme éthique d'Israël et sa foi au but de l'histoire : le règne de Dieu. M. Coppens estime qu'il ne faut pas exagérer la valeur historique de l'Ancien Testament et M. Dhorme montre que toute l'historiographie n'a pas été inspirée par des motifs théologiques. M. Drioton, reprenant le vieux problème de la date de l'Exode, estime que les découvertes récentes ne permettent pas de trancher définitivement : sous Aménophis II vers 1480 ou sous Ménephtah vers 1230? Les deux opinions peuvent se défendre, bien que certains arguments fassent pencher plus fortement la balance en faveur de l'Exode sous Ménephtah. M. Parrot, faisant allusion aux nouvelles fouilles de Jéricho, estime une date haute possible pour l'Exode. M. Cazelles présente sur l'Exode quelques données géographiques. A propos du terme « Goshen », M. Mayani intervient pour signaler des rapprochements suggestifs entre ce terme et plusieurs dialectes indo-iraniens anciens. Comme il fallait s'y attendre, le Congrès n'a pas entendu moins de cinq communications sur les manuscrits de la Mer Morte : M. Parrot parle du point de vue archéologique. Il n'est pas aussi convaincu que le P. de Vaux du caractère essénien de la communauté de Qumrân. Il estime d'autre part que, grâce à l'archéologie, l'authenticité et la haute antiquité des manuscrits est aujourd'hui chose acquise et d'une façon très sûre. M. Henri Michaud lance une nouvelle hypothèse sur l'étymologie de Qumrân : ce serait « la ruine des veilleurs ». M. Dupont-Sommer s'occupe du problème des influences étrangères sur la secte juive de Qumrân et croit y discerner à la fois l'influence iranienne et l'influence pythagoricienne. M. Vermès cherche à définir le caractère des commentaires bibliques découverts à Qumrân : il s'occupe en particulier du *pesher* d'Habacuc. Le P. Daniélou examine le problème des contacts possibles entre la secte de Qumrân et le christianisme primitif : de l'ensemble de ces rapprochements, il tire argument en faveur de l'origine apostolique de rites et d'une hiérarchie qui ne sont attestés que par des textes souvent ultérieurs. Après les fouilles de Qumrân, celles de Mari : M. Parrot risque quelques rapprochements entre certains textes de Mari et l'Ancien Testament. M. Jean étudie les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque. Enfin le recueil des communications se termine par celle de M. Dhorme sur le texte hébreu de l'Ancien Testament. Cet hébraïsant bien connu est d'avis que « peu de science éloigne de la Massore et

que beaucoup de science y ramène ». Ce qui ne signifie nullement dans la pensée de M. Dhorme que l'usage des anciennes versions, en particulier des Septante, ne soit pas de première importance pour certaines rectifications du texte.

G. Lambert, S. J.

Sir Ch. MARSTON. — *La Bible a dit vrai.* Coll. « D'un monde à l'autre ». Paris, Plon, 1956, 19 × 14 cm., 336 p., 59 hors-texte, 62 illustr., 6 cartes.

Il y a vingt ans exactement (en 1936), paraissait à la même librairie, sous le même titre et attribué au même auteur, un livre au sujet duquel on croyait devoir faire des réserves sérieuses (cfr *N.R.Th.*, 1936, p. 1051). On reprochait principalement à Ch. Marston de mettre « au service d'une exégèse ultra-conservatrice toutes les données que les recherches archéologiques des derniers temps avaient pu lui fournir ». On disait encore : « Sans tenir compte de la diversité des genres littéraires, il ramène l'effet de l'inspiration divine à l'historicité la plus rigoureusement matérielle de tout ce qui est *écrit* ». On constatera avec plaisir que cette édition revue et mise à jour par Patrice Boussel a fait en ce domaine quelque progrès, quand on lira des déclarations du genre de celle-ci : « Il n'est plus possible d'accepter ou de rejeter simplement la vérité biblique, il devient nécessaire de rechercher dans quelle mesure la Bible a pu dire vrai ». Ce n'est pas que des restes ne subsistent dans l'édition actuelle de cet esprit maladroitement conservateur qui déparait l'œuvre de 1936. Aussi mettrons-nous plutôt en relief la valeur archéologique du travail de M. Boussel. Nous signalons surtout les chapitres consacrés à l'histoire des fouilles dans le Proche-Orient, aux fouilles de Lakhis, à la découverte des lettres de Lakhis et à l'assaut de cette ville par Sennachérib en 701 av. J.C., enfin à la découverte de manuscrits dans le désert de Juda. L'ouvrage, remarquablement illustré, est d'une présentation élégante qui fait honneur à la Maison Plon. G. Lambert, S. J.

W. F. ALBRIGHT. — *Recent Discoveries in Bible Lands.* Pittsburgh, The Biblical Colloquium, 1955, 21 × 13 cm., 136 p., Chron. Table. Prix : 2 $.

Petit opuscule sans préface ni table des matières, d'allure scolaire, formant un supplément à l'« Analytical Concordance to the Bible » de Young, publié d'abord en 1936, puis remis à jour en 1955. En petits chapitres, chacun de quelques pages, l'auteur reprend depuis les origines l'histoire des découvertes archéologiques dans l'Ancien Orient : en Egypte, en Babylonie et Assyrie, dans l'ancienne Palestine et en Syrie, en Asie Mineure, en Perse ancienne, en Arabie ancienne; le chapitre VIII traite de la création du monde dans les littératures orientales anciennes; le chapitre IX s'intitule : « L'humanité avant et durant le déluge » et le chapitre X s'occupe de « La distribution des peuples ». Les chapitres suivants rappellent ce que les découvertes récentes ont apporté pour une meilleure intelligence des diverses périodes de l'histoire biblique : âge patriarcal, les Cananéens et leur culture, le personnage de Moïse, l'Exode et la conquête de Canaan, les Juges et la Monarchie, le royaume de Samarie, Juda avant l'exil, l'exil et la restauration, la période entre les deux Testaments : Macédoniens et Machabées. Le chapitre XX rappelle en quatre ou cinq pages le rôle des papyri retrouvés en Egypte pour l'intelligence du grec biblique. Au chapitre XXI, il est question de la lumière apportée par les inscriptions grecques pour une meilleure connaissance de l'Asie et de la Grèce à l'époque de saint Paul. Le chapitre XXII s'occupe de la découverte de manuscrits et de payri d'une particulière importance pour l'étude du texte de la Bible, par exemple le papyrus Nash et les Chester Beatty papyri. Au chapitre XXIII, une dizaine de pages sont consacrées aux manuscrits de la Mer Morte. L'opuscule se termine par quelques réflexions sur la position de la Bible devant les découvertes modernes. Epinglons ce jugement de M. Albright : « The Bible can stand by itself ». Il ajoute : « A certains égards, elle a eu plus à souffrir de ses amis bien intentionnés que de ses honnêtes ennemis ». G. Lambert, S. J.

W. F. Albright. — *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen.* Munich-Bâle, Ernst Reinhardt, 1956, 21 × 14 cm., 270 p., 12 pl.

Traduction allemande faite sur la cinquième édition du livre publié en anglais sous le titre : « Archaeology and the Religion of Israel ». Un chapitre introductif retrace l'évolution de la culture depuis les formes primitives jusqu'à la civilisation développée des Grecs et détermine la place occupée par l'Ancien Orient dans ce processus évolutif. Le chapitre suivant est une vue d'ensemble des découvertes archéologiques avec quelques exemples mettant en relief la méthode critique à employer dans la mise en valeur des faits archéologiques. Le troisième chapitre fournit une description développée des croyances religieuses de Canaan et de sa mythologie, telles qu'elles apparaissent désormais grâce aux découvertes de Ras-Shamra-Ugarit. Les deux derniers chapitres sont consacrés à la religion d'Israël étudiée à travers les données de l'archéologie : vie nomade avant l'occupation de la Palestine, la signification de Silo pour la foi d'Israël, l'organisation du royaume par David, les sources de la richesse de Salomon, l'architecture et le mobilier du temple de Jérusalem dans leur signification symbolique, le mouvement prophétique et les résistances païennes jusqu'à Ezéchiel et la colonie juive d'Eléphantine.

Le livre d'Albright, a-t-on écrit, est en train de devenir un ouvrage classique dans l'étude de l'Ancien Testament. Au jugement de l'auteur lui-même, l'édition allemande, que nous présentons ici, dépasse par sa valeur scientifique l'édition en langue anglaise. G. Lambert, S. J.

G. R. Driver & J. C. Miles. — *The Babylonian Laws.* Volume II. *Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary.* Oxford, Clarendon Press, 1955, 22 × 14 cm., x-426 p. Prix : 63 sh.

La *Nouvelle Revue Théologique* a annoncé en son temps le premier volume de cet important travail entrepris en collaboration par un orientaliste et un docteur en droit (*N.R.Th.*, 1953, p. 425). En présentant le commentaire juridique des lois babyloniennes, nous faisions prévoir un second volume de caractère plus philologique : il a paru au cours de l'an dernier. Il contient la translittération et la traduction anglaise du célèbre Code d'Hammourabi, un commentaire philologique très détaillé, ainsi que les restes fragmentaires de toutes les autres lois babyloniennes connues jusqu'à ce jour. A la fin du volume, on trouve un glossaire de tous les termes utilisés dans ces divers documents. On remarquera l'importance du commentaire philologique qui doit ici faire fonction de dictionnaire, étant donné que le *Handwörterbuch* de Delitzsch (1896) et le *Dictionary* de Muss-Arnolt (1905) sont trop anciens pour l'étude de ces documents juridiques. Il faut aussi noter l'importance d'une étude philologique approfondie du Code d'Hammourabi : c'est, peut-on dire, un classique de la langue accadienne. Il est souhaitable que les étudiants aient à leur disposition un commentaire qui ne néglige rien des questions de grammaire, de syntaxe, de vocabulaire, et qui leur indique les études et articles les plus intéressants dans la vaste littérature parue depuis 1902 sur le Code et les lois babyloniennes et assyriennes. Ajoutons que le patient travail de MM. Driver et Miles sera très utile, non seulement aux assyriologues et orientalistes, mais très spécialement aux hébraïsants et exégètes : ils savent par expérience que bien des choses dans l'Ancien Testament ne se peuvent comprendre sans la lumière que nous apportent les documents cunéiformes. Le « Book List 1953 » de la Society of Old Testament Study exprimait une simple vérité en déclarant que, quand ce second volume aurait paru, on posséderait en anglais au sujet des Lois Babyloniennes une étude sans pareille dans les autres langues. G. Lambert, S. J.

H. Otten. — *Keilschrifturkunden aus Boghazköi.* Heft XXXVI. Vorwiegend *Mythen, Epen, Gebete und Texte in althethitischer Sprache.* Coll. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Institut für Orientforschung. Berlin, Akademie Verlag, 1955, 34 × 26 cm., VIII-51 p. Prix : 20 marks.

Le fascicule XXXVI des documents cunéiformes retrouvés à Boghazkeui contient surtout des textes qui émanent encore des anciennes fouilles de H. Winckler et Th. Makridi et dont les originaux se trouvent au Musée de Berlin : M. Otten a donc pu les copier directement. Pour les documents qui proviennent des fouilles plus récentes de K. Bittel, l'éditeur a dû se contenter de photographies.

Au point de vue du contenu, on trouve dans ces textes : 1) des récits mythiques et épiques (cfr *KUB* XXXIII) ; 2) des hymnes à la divinité solaire (continuation de *KUB* XXIV, XXX et XXXI) ; 3) des prières, principalement au dieu de l'orage ; 4) des textes en langue hittite ancienne, de contenu surtout historique (continuation de *KUB* XXXI) ; 5) des listes d'offrandes des rois hittites.

La série sera continuée par *KUB* XXXVII, qui contiendra des textes littéraires en langue accadienne, et par *KUB* XXXVIII, lettres et contrats en langue accadienne : ces deux fascicules seront édités par F. Köcher. Le fascicule XXXIX contiendra de nouveau des textes en langue hittite, parmi lesquels le rituel des morts. G. Lambert, S. J.

PHILOSOPHIE

S. THOMAE DE AQUINO. — *Expositio super librum Boethii de Trinitate* ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum, rec. Br. DECKER. Coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. IV. Leiden, Brill, 1955, 24 × 16 cm., XVI-243 p. Prix : 22 flor.

Cette très belle édition se passe d'éloge et de recommandation. Toutes les éditions antérieures étaient gravement défectueuses. Le P. Wyser lui-même avait laissé échapper quelques fautes dans son édition (diplomatique plutôt que critique) des questions 5 et 6 d'après l'autographe de saint Thomas.

Le Dr Decker a étudié tous les manuscrits qui dérivent de l'autographe par deux « apographes » dont l'un, assez défectueux, commande les mss du groupe β. Les quatre meilleurs dérivent de l'autre apographe et constituent le groupe α. Il n'y a pas moyen de les répartir par familles. Le meilleur semble être le *Paris. Nat. lat. 14.557.* Il sert de base à l'édition et le Dr Decker adopte ses leçons chaque fois qu'elles sont confirmées par un autre ms. du groupe α. A partir de la q. 3, a. 2, il tient compte, évidemment, de l'autographe (qui contient, non pas un premier jet, mais la rédaction définitive de saint Thomas). Quatre pages, en appendice, reproduisent des corrections plus importantes de saint Thomas, conservées par l'autographe. A. Hayen, S. J.

S. THOMAE AQUINATIS. — *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio.* Edit. R. M. SPIAZZI, O.P. Turin, Marietti, 1955, 24 × 17 cm., XVIII-440 p.

— *In librum de Causis expositio.* Edit. C. PERA, O.P. Ibidem, LVIII-174 p.

On saluera avec joie cette édition manuelle de trois commentaires importants. Le texte des deux premiers est celui de l'édition léonine (sans son apparat critique, malheureusement). Le P. Pera a collationné les éditions de 1593, 1612 et 1866... De temps en temps, il signale en note : P. Saffrey (dans sa remarquable édition, quasi critique, de 1954) aliter legit.

Il faut louer la numérotation continue (respectant celle de la léonine pour les deux premiers commentaires) du texte de saint Thomas et des auteurs qu'il commente. Les index rendront de bons services. Pour les commentaires d'Aristote

on reproduit ceux de la léonine. Pour le commentaire du *De causis,* signalons un précieux index des citations du *Liber* dans les deux *Sommes,* les *Questions disputées* et les *Quodlibets,* ainsi que l'*index elementorum,* abondant (p.154-170), mais pas encore complet (on n'y trouve pas, par exemple, *commixtio, coaptatio,* etc.). Remercions, pour terminer, le P. Pera d'avoir reproduit, après chaque leçon de ce commentaire, le texte grec et la traduction latine des *Propositions* de Proclus éclairant le *Liber* et son commentaire par saint Thomas.

A. Hayen, S. J.

A. Rebollo Peña. — *Abstracto y concreto en la filosofia de santo Tomas.* Coll. Publicaciones del Seminario metropolitani de Burgos, Serie A, vol. 2. Burgos, 1955, 24 × 17 cm., xxiv-232 p.

Thèse de doctorat de l'Université Grégorienne, sous la direction du P. Delannoye dont on devine, à plus d'un endroit, la discrète et heureuse influence. Le travail est probe, mené méthodiquement; l'exposé est fort clair, intelligent, bien informé. On appréciera surtout l'inspiration de cette étude, largement ouverte à des thomistes tels que Rousselot, Sertillanges, Forest, Fabro, Geiger, Dondeyne et surtout Maréchal.

L'auteur reconnaît qu'il y a beaucoup de platonisme chez saint Thomas et souligne le lien étroit — qu'il ne faut pourtant pas exagérer — entre l'hylémorphisme et le mode de connaissance propre à l'intelligence humaine.

A. Hayen, S. J.

A. M. Horvath, O.P. — *Studien zum Gottesbegriff.* Coll. Thomistische Studien, Band VI. Fribourg, Paulusverlag, 1954, 24 × 16 cm., xii-316 p., 4 tableaux. Prix : 20,80 frs.

La première moitié de ce beau livre étudie le concept de Dieu selon saint Thomas. Trois études de moindre ampleur sont reproduites dans la seconde partie : la lumière intelligible objective (*das objective Erkenntnislicht*), la copule et la lumière divine, la gloire de Dieu. Ces quatre études ont entre elles une profonde unité. Elles révèlent chez leur auteur un philosophe et surtout un théologien fort personnel mais avant tout profondément thomiste. Le premier souci du P. H. en effet est de souligner en toutes choses l'unité : unité de l'intelligence et de la volonté, de la vie religieuse et de la science théologique, unité de Dieu et de l'univers qui ne se peut connaître que dans son rapport au Créateur (voyez le titre de la troisième étude), unité de l'objet et du sujet dans la connaissance (voyez le titre de la deuxième étude), unité de la morale de saint Thomas et du Christ qui en est le centre. Nous nous permettons d'attirer particulièrement l'attention sur la deuxième étude, soulignant si heureusement le caractère « objectif » de la participation de notre connaissance à la Vérité première : l'illumination divine est essentiellement *objectivo*-subjective... Plus importantes encore sont, à notre jugement, les premières pages du livre sur le caractère essentiellement religieux de la *science* théologique, intrinsèquement liée à la foi, à la foi vivante du théologien. Quelques faiblesses : les *intentions* sont-elles temporaires (p. 5)? Une certaine rigidité dans l'exposé, des tables schématiques dont l'une est très suggestive (p. 317) mais les autres trop détaillées. Bref, une magistrale introduction au foyer « théologal » du thomisme et de son unité. A. Hayen, S. J.

J. Hessen. — *Thomas von Aquin und Wir.* Bâle, E. Reinhardt, 1955, 21 × 14 cm., 145 p. Prix : 6,60 frs broché; 9 frs relié.

Livre loyal et sincère reprenant la thèse de 1926 : un bon commentateur de saint Thomas, en 1950, doit être antithomiste. Trois parties dans l'exposé : historique, systématique et critique. L'étude des recherches thomistes, entreprise de 1926 à 1955, convainc l'auteur que sa thèse est vraie. Pour notre part, nous remarquons qu'il semble ignorer presque toutes les études, importantes, des 20 dernières années (Gilson, Pieper, etc.). Il affirme justement (p. 8-9) que la Révélation n'oblige pas à bâtir toute philosophie chrétienne sur la distinction

d'acte et de puissance. Mais nous sommes convaincu que, historiquement et philosophiquement, il se trompe en prétendant que le thomisme s'accommoderait mieux d'une philosophie augustinienne que du naturalisme excessif d'Aristote (p. 145) ou que la physique moderne condamne l'hylémorphisme (p. 11). Il n'a pas compris, nous semble-t-il, comment la Scolastique assume le « révélable » dans la lumière de la foi : la théologie chrétienne ne se « fonde » pas sur la philosophie. On trouvera une mise au point capitale de tout ceci dans la conférence de Gilson traduite à la suite de notre *Thomas von Aquin gestern und heute.*

A. Hayen, S. J.

H. Mühlen. — *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus.* Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Coll. Franziskanische Forschungen, Heft 11. Werl/Westf., Dietrich-Coelde Verlag, 1954, 24 × 17 cm., xii-132 p. Prix : 12 marks.

Première œuvre d'un jeune prêtre allemand, mais œuvre magistrale. Elle n'introduit pas seulement à la connaissance de Duns Scot, elle fait pénétrer au cœur même de sa pensée, de sa théologie d'abord mais aussi de sa métaphysique. L'auteur analyse successivement la conception scotiste de l'être, du rapport de l'être à la Sainte Trinité, de son rapport à l'Incarnation, ce qui conduit à étudier l'être et la personne humaine. Ces pages constituent une authentique étude de la *scolastique* dont la philosophie ne se comprend que dans son étroite liaison avec la théologie qui l'assume et réciproquement. Ce n'est pas le lieu d'en détailler le contenu ni d'en souligner longuement la valeur. Nous l'avons fait ailleurs (*Revue philosophique de Louvain,* 1955, p. 525-541). La lecture de ce livre est austère à cause de la densité même de la pensée et de sa rigueur. Mais nul théologien et nul philosophe, même thomiste et surtout thomiste, n'estimera avoir payé trop cher l'intelligence que *Sein und Person* lui aura donnée d'un des plus grands docteurs scolastiques et de son « intention originelle ».

A. Hayen, S. J.

A. Marc, S. J. — *Raison philosophique et religion révélée.* Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 105 frs belg.

Dans ses œuvres précédentes, l'auteur a montré que la raison est nécessairement conduite à réfléchir sur la destinée humaine. En particulier dans sa *Dialectique de l'agir,* « il a montré comment l'homme non seulement se trouve mis en présence du monde et de lui-même, mais avant tout de Dieu, son principe et son terme, comme en face de Celui qui l'interpelle et l'appelle ». L'analyse du désir de voir Dieu révèle par ailleurs que la rencontre de l'homme et de Dieu n'est possible que si Dieu en prend librement l'initiative et nous la rend gratuitement possible. L'hypothèse de cette intervention divine dans l'histoire conduit au devoir de rechercher si elle s'est produite et de nous y préparer. Avec le christianisme elle se manifeste comme un fait, en dépendance d'un événement, comme une révélation.

Dans les deux premiers chapitres de cet ouvrage, qui sont aussi les importants, l'auteur soumet donc à l'examen de la raison les idées de révélation et de religion chrétienne. Il répond aux critiques dissolvantes qu'en firent Kant, Brunschvicg et les modernistes et parvient à la conclusion que « sans devenir incrédule ni crédule, le philosophe qui se mue en croyant reste toujours lui-même, c'est-à-dire un penseur dont la raison se retrouve mieux elle-même dans sa foi ».

Les autres études qui composent ce livre ont paru dans diverses revues. Elles s'inspirent toutes de cet accord de la raison philosophique et de la foi, en recherchant la transformation des idées dans leur passage de la philosophie à la théologie. Nous ne pouvons guère que les citer. Il y a d'abord trois études sur un thème semblable : *L'existence héroïque, La volonté de puissance, Assurance et risque. L'homme et la femme* constitue une étude profonde et originale des relations de l'homme et de la femme au plan de la nature, puis au plan de la

grâce en référence à Jésus et Marie, Marie et Joseph, le Christ et l'humanité, Marie et l'humanité. Vient ensuite un beau chapitre sur *Le silence,* enfin un ensemble de réflexions sur les livres de Grousset, Berdiaeff et Toynbee, intitulé : *Métaphysique et histoire.* A. Thiry, S. J.

G. Huber. — *Das Sein und das Absolute.* Studien zur Geschichte der ontologische Problematik in der spätantiken Philosophie. Coll. Studia Philosophica. Supplementum 6. Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955, 24 × 16 cm., xvi-206 p. Prix : 24 frs.

Même si l'on ne se range pas à l'interprétation de l'auteur, on tirera grand profit de cette remarquable monographie. Centrée sur Marius Victorinus et saint Augustin, à la charnière de la spéculation néoplatonicienne et de la réflexion chrétienne, elle est éclairée par une connaissance vaste et sûre de la philosophie (et de la théologie), qui déborde les frontières de l'Occident.

L'auteur souligne avec raison la différence qui sépare la conception antique de l'être et de l'absolu de la conception chrétienne (p. 7). Qu'il suffise de rappeler l'apparition, dans la philosophie chrétienne, de la notion de création. Il ne recherche pas les corrélations historiques, mais une connexion plus profonde (Sinnbeziehung, p. 12). Il souligne fortement que l'évolution de Plotin aux philosophes chrétiens s'inscrit dans un cadre théologique et est commandée par des influences religieuses : problème de la connaissance de Dieu (p. 178) et réflexion sur le mystère de la Sainte Trinité (p. 155).

Chez M. V., l'absolu cesse d'être « l'un » du néoplatonisme pour devenir « l'être » (p. 114-115). Une longue étude consacrée à saint Augustin, puis l'étude, plus sommaire, de saint Thomas, d'Eckhardt, etc., mènent l'auteur à une mise au point de *L'Etre et l'Essence* d'E. Gilson. Chez saint Augustin, l'acte de penser devient le support des idées (p. 179-180) ; l'évolution s'accentue avec saint Thomas, chez qui apparaît le principe fondamental de l'idéalisme moderne (p. 181) ; chez Eckhardt se renforce encore la prédominance de la pensée sur l'être (p. 184).

Pour notre part, nous croyons plus juste l'interprétation de Gilson. M. Huber ne nous semble pas avoir bien saisi la portée de la métaphysique thomiste de l'acte d'être. Avec lui, nous croyons que la réflexion augustinienne prépare cette métaphysique. Nous croyons aussi que seuls les philosophes chrétiens ont découvert la réalité et la valeur d'absolu du sujet, de la personne. Mais nous pensons, par ailleurs, qu'il y a, entre saint Thomas et (parmi beaucoup d'autres) maître Eckhardt, une opposition telle qu'elle rejette ce dernier du côté du néoplatonisme qui survit en lui. A. Hayen, S. J.

E. Souriau. — *L'ombre de Dieu.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., 377 p. Prix : 1.200 frs.

Méditation pleine de noblesse, de sobriété, de délicatesse, d'un sage vivement préoccupé de vie spirituelle et profondément sensible aux valeurs morales, surtout à la beauté.

Il est très proche parfois de découvrir le mystère de l'Incarnation (par exemple, p. 233-234). Y réussit-il? Nous n'osons l'affirmer : « le pouvoir de se rendre capable de Dieu est un pouvoir de l'homme » (p. 232), si bien que « la distance reste première » (p. 233) entre l'homme et le Dieu dont l'ombre couvre ce beau livre, mais qui n'est pas le Dieu vivant de l'Evangile.

Comme M. Souriau, nous croyons que la « distance » entre Dieu et nous est infranchissable à l'homme et que nous ne pouvons saisir Celui dont la méditation philosophique nous révèle l'emprise créatrice. Aussi bien, ce n'est pas la « vigilance philosophique » qui nous fera accéder à la vraie « surexistence ». Car la « surexistence » que l'auteur juge possible et qu'il nous croit déjà donnée, la « vie sublime » dont l'accès nous est offert, ne dépasse pas, si nous comprenons bien, le niveau de l'art.

Pour faire saisir la délicatesse et l'élévation des exigences de cette « vie sublime », l'auteur choisit un exemple *majeur* (p. 374). Cet exemple n'est pas le

respect d'un seul petit enfant au nom du Christ (Mt., XVIII, 5-6), mais le respect, sans restriction, d'un chef-d'œuvre appartenant au « patrimoine culturel de l'humanité ». Le cercle de l'immanence n'est pas encore rompu. Peut-être est-il cependant proche de se rompre, parce que, pour Etienne Souriau, « ce n'est pas en tant qu'il s'instaure soi-même, c'est en tant qu'il aide *un autre* à s'instaurer, que l'homme est l'ombre de Dieu » (p. 288). A. Hayen, S. J.

Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi a cura della Facoltà di Filosofia. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Nuova serie, vol. LVII. Milan, Vita e Pensiero, 1955, 25 × 18 cm., 324 p. Prix : 800 lires.

Ce recueil constitue à la fois une contribution de valeur aux études rosminiennes et la justification d'une absence : seule de toutes les Universités italiennes, l'Université du Sacré-Cœur n'était pas représentée au congrès de Stresa (où parla cependant le P. Boyer, de l'Université Grégorienne).

On appréciera spécialement la première étude, du P. Gemelli, sur la genèse essentiellement religieuse de la philosophie rosminienne. La suivante, de Mgr Olgiati, s'efforce d'établir, contre le P. Bozzetti et M.-F. Sciacca, que cette philosophie ne s'inscrit pas dans la ligne traditionnelle de la philosophie classique. Sont étudiées ensuite la métaphysique de Rosmini, sa philosophie du droit, son rôle patriotique, ses rapports avec la *Civiltà cattolica,* qui voulut toujours respecter en lui le prêtre et l'homme. A. Hayen, S. J.

L. Bordet. — *Spiritualité du monde.* Essai de métaphysique générale. Strasbourg-Paris, Le Roux, 1955, 25 × 16 cm., 160 p.

Pas une seule note, mais une réflexion sereine, loyale, rigoureuse et profondément humaine, en deux étapes : métaphysique spontanée — métaphysique réfléchie. Impossible de résumer en quelques lignes. Comme le souligne la très belle préface de Jean Lacroix, la philosophie du chanoine Bordet est avant tout une philosophie de l'âme (ou de la vie) s'opposant à toute séparation du corps et de l'esprit. C'est une philosophie de l'unité de ce monde-ci et d'un autre monde. Il nous semble que l'auteur ne parvient pas à formuler cette unité de façon parfaitement rigoureuse, faute d'utiliser la notion technique d'*expression* qu'on trouve chez Maxime Chastaing et dans mainte phénoménologie. Certaines formules prêtent flanc à la critique (p. ex. p. 141 : « l'objet de cette requête, accessible au cœur, reste inaccessible à notre pensée »), mais elles expriment mal la pensée de l'auteur, profondément humaine et religieuse, et surtout profondément vraie. A. Hayen, S. J.

P. Masson-Oursel. — *La morale et l'histoire.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Morale et valeurs. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., 190 p. Prix : 600 frs.

L'auteur de ce volume est bien connu par ses études orientales et comparatistes, et la vaste culture qu'il s'est acquise dans ces domaines affleure à chaque page. On n'y cherchera pourtant rien de systématique ni de construit au sujet des rapports à tous égards si importants entre la morale et l'histoire. Ce qu'il nous livre, ce sont des réflexions à bâtons rompus, des suggestions, des rapprochements ingénieux qui cernent le sujet sans doute, mais avec une très grande liberté, et qui permettent des excursions rapides à travers les secteurs les plus éloignés de l'histoire et de l'expérience humaines. Après avoir esquissé à larges traits la morale vécue à travers le passé, l'auteur détermine ce qu'il appelle « notre éthique ». Il montre alors en quel sens l'histoire peut être dite un facteur de la conscience morale et comment il convient de comprendre l'expérience morale à partir des inspirations de la conscience et du travail de la raison.

Bien des pages de ce livre, écrit avec ferveur, susciteront un vif intérêt. Le lecteur cependant se trouvera en arrêt devant des rapprochements qui lui paraîtront superficiels ou forcés, par certaines répétitions un peu lassantes et par

certains jugements cavaliers sur des situations fort complexes. Ajoutons qu'il serait impossible à la conscience chrétienne de se reconnaître dans certaines de ses affirmations. A. Thiry, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

J. Lortz. — *Histoire de l'Eglise des origines à nos jours.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1956, 23 × 14 cm., 348 p. Prix : 1.200 frs.

En 1953 paraissait à Munster un ouvrage intitulé « Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung », avec comme sous-titre « Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit ». Il comptait 490 pages d'une impression serrée. C'était la 18e édition d'un livre unique en son genre, fortement prisé par le public catholique de langue allemande et accueilli par la critique avec les plus grands éloges. Son but était de donner en un seul volume une vue d'ensemble de toute l'histoire de l'Eglise suivant une méthode nouvelle et originale : ne garder, en fait de matériaux événementiels, que le strict minimum; juste ce qu'il faut pour étayer l'exposé principal. Mais concentrer toute l'attention sur l'interprétation idéologique des différentes étapes du déroulement de l'histoire de l'Eglise au cours des vingt siècles de son existence. Des faits et des dates, on en trouvera au moins autant dans n'importe quel manuel. Mais ce qui fait le prix de cet ouvrage c'est qu'il s'est placé systématiquement sur le plan de l'analyse et de l'interprétation idéologiques. Il vise à déterminer le sens des événements, leur place dans l'évolution générale de l'histoire mondiale. Il suffit de lire — dans l'édition allemande — les titres des différentes parties et subdivisions pour s'en rendre compte. Et le détail de l'exposé correspond pleinement à cette optique nouvelle. De larges zones du public intellectuel de langue française se trouvant dans l'incapacité de lire dans son texte original un ouvrage aussi intéressant et qui ouvre des horizons aussi larges sur le déroulement religieux de l'histoire, il faut savoir gré à l'éditeur et au traducteur d'en avoir donné une version française. Mais pourquoi présenter cette version comme une traduction, alors qu'elle n'est qu'un abrégé du texte allemand? 150 pages en moins et des pages bien moins serrées et d'une impression moins parlante. Disons de suite que le traducteur s'est ingénié à ne laisser tomber aucune idée vraiment essentielle. Il n'est pas une phrase de l'auteur dont il ne reste trace. C'est un vrai tour de force. Mais le texte original allemand — pléthorique, il est vrai — a été émondé à tel point qu'il n'en reste plus qu'un résumé. C'est le même ouvrage, mais comme un squelette est le même homme que celui en chair et en os. C'est dommage; car dans un exposé idéologique ce sont souvent les nuances, les détails d'éclairage qui importent, inséparables d'une certaine prolixité. Une suite de phrases à l'emporte-pièce n'ont plus le même effet. Elles risquent d'ailleurs de ne plus rendre exactement l'idée primitive. Et ce n'est pas seulement un risque. Qu'on en juge : On trouve dans l'édition allemande (p. 230, lignes 13-15) la phrase suivante : « Le trait caractéristique de sa piété [de l'ordre des Jésuites], qui se reflète le plus fortement dans sa conception militaire de l'obéissance et dans les Exercices, est aussi le trait caractéristique de la piété des temps modernes ». Ce qui devient dans la « traduction » française (p. 179) : « les Jésuites dans leurs Exercices font de l'obéissance quasi militaire le point central de la spiritualité moderne ». Il suffit d'avoir fait une seule fois les Exercices ignatiens pour juger de la vérité d'une pareille affirmation. Il reste que, même dans son abrégé français, la belle synthèse de J. Lortz sera accueillie avec faveur par ceux d'entre les historiens qui ont conservé le goût des idées générales avec tous les risques que cela comporte. R. Mols, S. J.

D. Knowles & R. N. Hadcock. — *Medieval Religious Houses. England and Wales.* Londres, Longmans, Green and Co., 1953, 23 × 15 cm., xxiv-388 p., 6 cartes. Prix : 42 sh.

L'existence d'un monachisme britannique, la présence sur le sol anglais de

couvents et de monastères, centres importants de prière, de culture et de bienfaisance, constitue sans doute un des contrastes les plus saisissants entre l'Angleterre du moyen âge et celle des Temps Modernes. Mieux qu'un récit suivi, le travail que voici, publié sous la forme d'un répertoire onomastique par les deux meilleurs spécialistes en la matière permet dans sa sécheresse concise de reconstituer les principales étapes de la croissance, de la splendeur et du déclin du monachisme anglais médiéval. D'établir aussi — on pourrait presque dire : de chiffrer — le bilan de la ruine nationale causée par la sécularisation de Henri VIII. Il permet également de trouver rapidement les renseignements historiques élémentaires concernant chaque maison religieuse en particulier.

Après une introduction qui constitue un excellent résumé de l'histoire de la vie religieuse dans l'Angleterre médiévale, l'ouvrage se présente comme un tableau nomenclatif des divers établissements classés par famille religieuse et accompagnés d'une notice historique succincte. Les catégories d'établissements sont les suivantes : Bénédictins noirs, Clunisiens, Tironiens, Grandmontains, Cisterciens, Chartreux, Chanoines de S. Augustin, Prémontrés, Gilbertins, Brigittins, Bonshommes, Trinitaires, Dominicains, Franciscains Conventuels et Observants, Carmes, Ermites de S. Augustin, Croisiers, Frères de la Pénitence, Bénédictines, Cisterciennes, Chanoinesses de S. Augustin, Sœurs de l'Ordre de Jérusalem, Chanoinesses Prémontrées, Dominicaines, Franciscaines, Autres sœurs hospitalières, Chevaliers du Temple, Hospitaliers, Hôpitaux, Chapitres séculiers. Chaque liste contient les détails suivants sous forme de tableau synoptique : nom de l'établissement, localisation géographique, dates de fondation et de suppression. En outre, pour les monastères : leur rang et le nom de la maison-mère; pour les établissements hospitaliers : leur patron et leur type (ouvert aux prêtres, vieillards, pauvres, malades, lépreux, voyageurs, hommes ou femmes); pour les chapitres : le nombre de prébendiers, de prêtres et de clercs; pour tous les établissements supprimés sous Henri VIII : le montant de leurs revenus en 1535. L'ouvrage englobe toute la période comprise entre 1066 et le milieu du XVI[e] siècle. Un tableau final concerne les établissements fondés avant 1066. Des tableaux statistiques récapitulatifs et six cartes géographiques données en hors-texte sont ajoutés en appendice. Les références sont indiquées avec précision. Les auteurs ont pris comme base les travaux présentant les meilleures garanties critiques : le *Monasticon Anglicanum* de Dodsworth et Dugdale, la *Victoria County History*, les ouvrages de Gasquet et de Janauschek. Lorsqu'ils s'en sont écartés, c'est pour faire droit à des recherches plus récentes. Il résulte du dernier tableau d'ensemble que le monachisme anglais a progressé de 60 maisons avec 1050 membres en 1066, jusqu'à 1003 maisons avec 17.411 membres à la veille de la Peste Noire de 1350. Celle-ci réduisit la population monastique de plus de 50 %. Malgré une forte reprise au XV[e] siècle, on ne comptait en 1534 que 11.098 membres en 851 maisons. Trente d'entre elles avaient un revenu dépassant 1000 livres, mais bien plus nombreuses étaient les maisons à revenus modestes. Bref, un ouvrage de consultation du plus haut intérêt. R. Mols, S. J.

L. Saggi, O.Carm. — *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516)*. Coll. Textus et Studia Historica Carmelitana, vol. I. Rome, Institutum Carmelitanum, 1954, 24 × 17 cm., LVIII-348 p. Prix : 2.500 lires.

J. Smet, O.Carm. — *The life of saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*. Edited from hitherto unpublished manuscripts with an introduction and notes. Même coll., vol. II. Ibidem, 242 p. Prix : 2.100 lires.

La parution d'une nouvelle collection de textes et d'études historiques ayant pour objet l'histoire de l'Ordre du Carmel sera accueillie avec satisfaction par les historiens de l'Eglise. Les nombreux problèmes non encore résolus qui se rattachent au passé de cet Ordre et le rôle important et encore mal connu qu'il a joué à une époque sur laquelle la science historique est loin d'avoir dit son dernier mot permettent de larges espoirs, à condition bien entendu que les tra-

vaux à paraître répondent aux exigences requises. Tel est bien le cas de ces deux premiers volumes. — Le premier est une histoire très documentée de la congrégation mantouane durant le premier siècle de son existence (1412-1516). On sait que la constitution de cette congrégation au sein de l'ordre carmélitain s'inscrit dans la ligne du mouvement de réforme de la vie religieuse à la fin du moyen âge. Issue du couvent de S. Maria delle Selve, sous l'impulsion du vénérable Jacques Alberti, cette réforme du Carmel atteignit d'abord les maisons de Mantoue et de Gironda, puis, après l'approbation d'Eugène IV en 1442-1443, elle fédéra 31 couvents d'hommes et 7 monastères féminins (carte, p. 154). Le personnage principal de cette époque fut le bienheureux Battista Spagnoli, célèbre par sa sainteté, ses talents de gouvernement et ses dons poétiques. Ne l'a-t-on pas appelé le « Virgile chrétien » ? Pourtant les ombres ne manquent pas à ce beau tableau d'histoire. Des luttes pénibles et souvent mesquines opposèrent la congrégation mantouane au reste de l'Ordre. Elles « causèrent le gaspillage de tant de précieuses énergies que, moins d'un siècle après sa fondation, la congrégation avait perdu son élan vital » (p. 275). Un chapitre préliminaire expose l'historiographie du sujet et une série de documents inédits sont publiés en appendice. — Le deuxième volume est une édition de texte : la vie de saint Pierre Thomas (1305?-1366) par Philippe de Mézières. Originaire de Gascogne, le carme Pierre Thomas se distingua surtout comme diplomate au service de la papauté d'Avignon. Il fut ambassadeur en Sicile, à Venise, en Serbie, en Hongrie et à Byzance. Légat du S. Siège dans le Proche-Orient il dirigea l'expédition chrétienne contre Alexandrie en 1365 et mourut à Famagouste en présence de son ami, le célèbre chevalier français, Philippe de Mézières, qui écrivit sa vie peu de temps après. Figure de premier plan dans l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident, il s'acquit aussi un renom de sainteté bien mérité par son abnégation, sa charité et ses dons de thaumaturge. La biographie est celle d'un ami et d'un admirateur, mais aussi du meilleur des témoins oculaires. L'édition est faite suivant toutes les règles de la critique d'après les quatre manuscrits conservés.

R. Mols, S. J.

M.-H. Laurent, O.P. — *Urbain V (1362-1370). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican.* Tome I (Premier fascicule). Coll. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, V bis. Paris, de Boccard, 1954, 32 × 25 cm., II-112 p.

Les historiens savent que c'est l'Ecole française de Rome qui assuma, à la fin du siècle dernier, la tâche méritoire de publier les registres de la plupart des papes des XIIIe et XIVe siècles. En 1926 un premier fascicule fut imprimé, donnant l'analyse ou les regestes d'environ 600 actes datant de la première année du pontificat d'Urbain V. Divers contretemps, dont la mort de l'éditeur, le chanoine H. Dubrulle, interrompirent ce travail, qui vient seulement d'être repris. Le fascicule que voici comprend l'analyse de 1565 pièces datant de la première année du même pontificat (1362-1363) : 820 concessions d'indulgences plénières à l'article de la mort, dont plusieurs « universis et singulis personis » en raison d'une épidémie de peste (Périgueux, Arezzo, Florence, Sienne, Pistoie, Rome, Orléans, Calahorra) ; 109 concessions du privilège d'autel portatif ou de célébrer avant l'aurore ; le reste : collations de bénéfices divers sous expectative. L'analyse des documents fut conduite en respectant, autant que possible, l'ordre suivi par leurs rédacteurs. L'orthographe des noms propres (la croix de tout dépouillement d'archives) reproduit celle des originaux, dont l'exactitude peut d'ailleurs être fautive mais qu'il est pratiquement impossible de corriger. Le fonds des Lettres communes d'Urbain V renferme environ 50.000 pièces. Lorsque toutes auront été analysées de cette manière, l'historien possédera une documentation de première valeur pour une époque dont il n'est plus nécessaire de souligner l'importance.

R. Mols, S. J.

P. Jansen. — *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre.* Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1954, 22 × 14 cm., 138 p.

La diffusion internationale des courants idéologiques rattachés au jansénisme et de leurs œuvres principales : tel est le domaine vaste et passionnant que M^elle^ Jansen a entrepris d'explorer scientifiquement et dont cet ouvrage étudie un secteur important. L'année même où parut en France la dernière « Lettre à un Provincial », les dix-huit lettres étaient traduites en anglais et paraissaient à Londres. L'auteur de cette première traduction restait inconnu. Diverses hypothèses tentèrent de percer son anonymat. Ayant réexaminé la question, M^elle^ Jansen se prononce pour Henry Hammond, théologien anglican impliqué dans les querelles religieuses de son époque. Le but du traducteur aurait été de préparer la constitution d'un front idéologique commun entre anglicans insulaires et gallicans-jansénistes du continent dirigé contre Rome et la Compagnie de Jésus. La démonstration paraît solide. Elle prouve, une fois de plus, que les grands problèmes historiques doivent être étudiés à l'échelle européenne. R. Mols, S. J.

R. N. Stromberg. — *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England.* Londres, Oxford University Press, 1954, 22 × 14 cm., XII-192 p. Prix : 21 sh.

Dans la formation des idéologies qui ont préparé l'essor du libéralisme contemporain la pensée du XVIII^e^ siècle anglais a joué un rôle très important. Un siècle, dont le calme a présagé et préparé l'orage révolutionnaire et dont l'apport intellectuel (sauf quelques figures de tout premier plan) est encore fort mal connu sur le continent. Par contre, dans les pays anglo-saxons, ce sujet a fait l'objet de très nombreuses monographies. De ces études partielles confrontées avec les principaux auteurs originaux, M. Stromberg a dégagé une excellente synthèse. Il a voulu dresser un bilan du siècle des lumières en Angleterre du point de vue de la pensée religieuse. Tant du côté catholique que protestant, on a émis l'opinion que le siècle de Voltaire, de Diderot et de Rousseau, celui de Hume, de Berkeley, de Toland, de Collins et des trois « Thomas incrédules » (Woolston, Gordon et Chubb) avait été fatal à cette pensée. L'auteur est amené à nuancer ce que cette opinion a de trop radical. S'il est vrai que le déisme de la première moitié du siècle a été une crise sérieuse pour sa conscience chrétienne, il faut reconnaître qu'elle a été surmontée et vaincue. Dès le milieu du siècle, des penseurs et des polémistes, comme Jackson et l'évêque de Durham, Butler, avaient réfuté les principales de leurs thèses. Un autre coup dur leur fut porté par la réaction anti-rationaliste qui préluda au romantisme sentimental et subjectiviste. Cependant il avait produit des fruits durables qui devaient mûrir au siècle suivant avec l'essor du protestantisme libéral, l'éveil du relativisme confessionnel et le changement d'attitude devant la bible. L'auteur détermine d'abord les rétroactes et les limites du problème, il tente ensuite une définition du déisme et le montre s'avançant à l'assaut des positions chrétiennes traditionnelles, enfin il expose les implications de cette crise dans le domaine des théories politiques et des attitudes sociales. Bref, un ouvrage qui illustre excellemment ce que Paul Hazard appela si justement « la crise de la conscience européenne ». R. Mols, S. J.

A. Palmqvist. — *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781.* I. *Das apostolische Vikariat 1783-1820.* Coll. Publications of the Swedish Society of Church History, II. New series, 8. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1954, 24 × 16 cm., 508 p. Prix : 24 kr.

La période contemporaine de l'histoire du catholicisme en Suède s'ouvre avec la fondation par Pie VI en 1783 du vicariat apostolique de Stockholm. Les quarante premières années de cette période ont fait l'objet de cette thèse de doctorat présentée à la faculté théologique d'Uppsala. L'exposé est en tous points remarquable et constitue une contribution importante tant à l'histoire du catholicisme à l'époque de la Révolution qu'à celle de son expansion missionnaire. L'auteur suit le déroulement chronologique des événements. Trois facteurs ont aidé l'Eglise à renouer le contact avec la patrie de sainte Brigitte : la transformation idéologique causée par la philosophie des lumières au bénéfice d'une

attitude de relativisme et de tolérantisme dogmatique; le rayonnement du Collège Nordique de Linz et du poste de Schwerin sur la Poméranie Suédoise; les essais d'apostolat direct entrepris par les aumôniers catholiques des trois ambassades espagnole, française et impériale, sur leurs compatriotes et coreligionnaires. En effet, sans compter le personnel attaché aux ambassades, il y avait à Stockholm vers 1780 environ 1800 catholiques, pour la plupart immigrés de France ou d'Allemagne : artistes, commerçants, militaires, ouvriers textiles, personnel de service (p. ex. le cuisinier du palais royal, Nicolas Le Comte). Leur prise en charge confessionnelle était légalement interdite aux aumôniers d'ambassade. Mais la tolérance des pouvoirs avait fermé les yeux. De cette tolérance le roi Gustave III était profondément imbu : elle inspira son édit de 1781 accordant la liberté religieuse aux confessions non-luthériennes; elle le guida dans ses pourparlers avec Rome qui aboutirent à la nomination du premier vicaire apostolique, le lorrain Nicolas Oster; elle le conduisit même à entreprendre un voyage à Rome, où il fut l'objet d'une réception très chaleureuse. Le nouveau vicariat apostolique connut des heures difficiles, dont les péripéties nous sont retracées avec précision et objectivité. Si les malheurs des temps en furent le principal responsable, l'étroitesse d'esprit, l'incompréhension et le fanatisme furent loin d'être absents. Heureusement l'institution parvint à survivre, grâce surtout au zèle du quatrième vicaire apostolique, l'abbé Gridaine. L'ouvrage se base sur le dépouillement d'un nombre considérable d'archives dont la liste remplit plus de dix pages (Stockholm, Uppsala, Göteborg, Linköping, Strängnäs, Rome, Paris, Lisbonne, Vienne, Linz, Aix-la-Chapelle, Cologne, Munich) et sur la consultation de plus de 500 ouvrages imprimés, la plupart en langue suédoise. Le récit est donc de première main. Il renferme nombre de détails inédits ou peu connus : p. ex. sur la vie mouvementée de l'ex-jésuite suédois Thjulén, sur la Cène luthérienne célébrée au Vatican lors de la visite de Gustave III, sur deux prières composées par l'empereur Joseph II pour se justifier devant Dieu de vouloir supprimer les couvents et introduire la tolérance. Mais vraiment, il faudrait tout citer... R. Mols, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Alonso J. F. — *La cura pastoral en la España romanovisigoda.* Rome, Iglesia Nacional Española, 1955, xxiv-628 p. 120 pesetas.

Alszeghy Z., S. J. — *Nova Creatura.* Rome, Univ. Grégorienne, 1956, iv-284 p.

Ambrosanio A. — *L'eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann.* Naples, M. d'Auria, 1956, xx-152 p. 1.200 lires.

Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth am 10. Mai 1956. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1956, xii-964 p. 48,70 frs.

Arquillière H.-X. — *L'augustinisme politique.* Paris, Vrin, 1955, 206 p.

Beaujeu J. — *La religion romaine à l'apogée de l'empire.* I. *La politique religieuse des Antonins (96-192).* Paris, Les Belles Lettres, 1955, 452 p., 5 pl.

Beckmann J. — *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* Gutersloh, Bertelsmann, 1956, xii-315 p. 25 marks.

Benz E. — *Adam. Der Mythus vom Urmenschen.* München-Planegg, O. W. Barth, 1955, 328 p. 14,50 marks.

Bettencourt E., O.S.B. — *Tobias, Judite e Ester.* Rio de Janeiro, Edit. Agir, 1955, 184 p.

Bibliografia Missionaria Anno XIX : 1955. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1956, 125 p.

Blanchard P. — *L'attention à Dieu selon Malebranche.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 262 p. 165 frs belges.

Blondel M. — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896). Histoire et dogme.* Paris, P.U.F., 1956, 248 p. 800 frs.

Bruno A. — *Das Hohe Lied. Das Buch Hiob.* Stockholm, Almkvist & Wiksell, 1956, 193 p. 20 Kr.

Cabanis. — *Œuvres philosophiques.* Première et seconde partie. Paris, P.U.F., 1956, xl-634 et 584 p. 2.500 frs chaque partie.

Cary-Elwes C., O.S.B. — *The Sheepfold and the Shepherd.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, 259 p. 15 sh.

Convertis du XX^e siècle. (Coll.). Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1956, 16 p. 5 frs par brochure. 51. R. Courtois, S. J. *Du nihilisme à la foi. Reinhold Schneider.* — 52. Chan. Vieujean. *Du socialisme à l'Eglise. René Leivraz.* — 53. Chan. Delteil. *De l'anglicanisme au catholicisme. Ronald Knox.* — 54. L. Chaigne. *Par les chemins de la beauté. Maurice Baring (1874-1945).* — 55. Fr. Tellings, S. J. *L'amour mène à Dieu. Dorothy Day.*

Daniel-Rops et Siegfried A. — *Edouard le Roy et son fauteuil.* Paris, A. Fayard, 1956, 80 p.

Daube D. — *The New Testament and Rabbinic Judaism.* Londres, The Athlone Press, 1956, xviii-460 p. 45 sh.

De Haes P. — *Moeder van Barmhartigheid.* Anvers, Apostolaat van de Rozenkrans, 1956, x-312 p. 94 frs.

De Santos Otero A. — *Los Evangelios Apocrifos.* Madrid, B.A.C., 1956, xvi-761 p., 32 planch. 80 pesetas.

Eckhart (Meister). — *Die lateinischen Werke.* Band IV. *Sermones.* Lief. 6/7. Stuttgart, Kohlhammer, 1956, p. 353-480 et I-XLIV. 9,60 marks.

François d'Assise (Saint). — *Opuscules.* Paris, Edit. Franciscaines, 1956, 352 p. 700 frs broché; 800 frs relié.

Gardeil H.-D., O.P. — *L'œuvre théologique du Père Ambroise Cardeil.* Paris, Lethielleux, 1956, 184 p. 600 frs.

Gilen L., S. J. — *Das Gewissen bei Jugendlichen.* Goettingue, Verlag für Psychologie, 1956, 110 p. 9,50 marks.

Ginestier P. — *La pensée anglo-saxonne depuis 1900.* Paris, P.U.F., 1956, 134 p. 500 frs.

Guillaume de Saint-Thierry. — *Lettre d'or. Traité de la vie solitaire.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 189 p. 69 frs belges.

Haenchen E. — *Die Apostelgeschichte.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 12*-665 p. 29,60 marks.

Histoire des religions. Tome IV. Paris, Bloud et Gay, 1956, 384 p.

Historia Mundi. IV : *Römisches Weltreich und Christentum.* Berne, Francke-Verlag, 1956, 611 p. 29,80 frs; en souscription : 26 frs.

Jean de Sècheville. — *De principiis naturae.* Montréal, Institut d'études médiévales; Paris, Vrin, 1956, 230 p.

Jeremias J. — *Jesu Verheissung für die Völker.* Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 69 p. 7,80 marks.

Jolivet R. — *Le Dieu des philosophes et des savants.* Paris, A. Fayard, 1956, 126 p. 300 frs.

Labbens J. — *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise.* II. *Paroisses et chapelles.* Lyon, Institut de Sociologie, 1956, 53 p.

Lambotte Ch., S. J. — *Quel prénom lui donner?* 500 prénoms chrétiens. Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1956, 4 photos, 104 p. 20 frs.

Lhermitte J. — *Le problème des miracles.* Paris, Gallimard, 1956, 234 p. 650 frs.

Lotharii Cardinalis (Innocentii III). — *De miseria humane conditionis.* Lugano, Thesaurus Mundi, 1955, xlii-114 p.

Lubienska de Lenval H. — *La liturgie du geste.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 104 p. 42 frs belges.

Malenfant (Mgr J.), O.F.M.Cap. — *La vocation missionnaire.* Gorakhpur (India), Préfecture apostolique, 1951, xxiv-197 p.

Mardis (Les) de Dar El-Salam. MCMLIII. Paris, Vrin, 1956, 248 p.

Martin-Achard R. — *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 190 p. 7,50 frs s.

Martins M., S. J. — *Estudos de literatura medieval.* Braga, Livraria Cruz, 1956, 536 p.

Massart H. (Chan.). — *La prière de Beauraing.* Beauraing, Edit. Pro Maria, 1956, 256 p.

Metafisica ed esperienza religiosa. Rome, Bocca, 1956, 298 p.

Miscellanea del Centro di Studi Medievali. Milan, Vita e Pensiero, 1956, viii-374 p. 5.000 lires.

Mitchell H. — *Le cardinal Merry del Val secrétaire d'Etat de saint Pie X.* Paris, Edit. Paris-Livres, 1956, 240 p. 630 frs.

Neubert E. — *Une âme mariale victime : Sœur Marie Reine de Jésus. F.M.I.* Paris, Alsatia, 1956, 176 p.

NYGREN G. — *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Lund, Gleerup, 1956, 306 p. 20 Kr.
ÖSTBORN G. — *Yahweh and Baal.* Lund, Gleerup, 1956, 108 p. 10,50 Kr.
PERCHERON M. — *Le Bouddha et le bouddhisme.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 192 p. 350 frs.
PEREIRA Cl., S. J. — *Qui nous dira la vérité?* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1956, 64 p. 12 frs.
PHILIPPE M. D., O.P. — *Initiation à la philosophie d'Aristote.* Paris, La Colombe, 1956, 249 p. 980 frs.
Philosophie (La) de l'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1956, 208 p.
PIROT L. et CLAMER A. — *La Sainte Bible. Exode.* Paris, Letouzey et Ané, 1956, 304 p.
Psaumes (Les), traduits et présentés par A. CHOURAQUI. Paris, P.U.F., 1956, VI-352 p. 900 frs.
RAHNER K., S. J. — *Maria Mutter des Herrn.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VIII-110 p. 4,80 marks.
Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 42 : *Ebenholz-Egypten.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1956, col. 641-768. 10 marks.
REINERTH K. — *Die Reformation der siebenbürgischsächsischen Kirche.* Gutersloh, C. Bertelsmann, 1956, 56 p. 4,80 marks.
ROBINET A. — *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles.* Paris, Vrin, 1955, 526 p.
RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 2. Munich, R. Oldenbourg, 1956, p. 161-320. 13 marks.
ROSCHINI G. M. — *La biblioteca mariana Pio XII.* Rome, Curia Generalizi a dei servi di Maria, 1956, 54 p.
ROVAN J. — *Histoire de la démocratie chrétienne.* II. *Le catholicisme politique en Allemagne.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 295 p. 750 frs.
SARTORY Th., O.S.B. — *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche.* Meitingen bei Augsburg, Kyrios-Verlag, 1955, 232 p.
SCHMITHALS W. — *Die Gnosis in Korinth.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 257 p. 22,40 marks.
SENFT Chr. — *Wahrhaftigkeit und Wahrheit.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VII-171 p. 17,50 marks.
SÉGUY J. — *Les sectes protestantes dans la France contemporaine.* Paris, Beauchesne, 1956, 294 p.
SIWEK P., S. J. — *Psychologia metaphysica.* Rome, Univ. Grégorienne, 1956, XVI-583 p.
SJÖBERG E. — *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien.* Lund, Gleerup, 1955, X-290 p. 30 Kr.
SOLMI A. — *Tre maestri del cinema : Carl Dreyer, René Clair, Charlie Chaplin.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, 294 p. 20 reprod. 2.000 lires.
SPICHT J. — *Prières mariales.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 142 p. 345 frs.
SPIDLIK Th., S. J. — *Joseph de Volokolamsk.* Rome, Institut Oriental, 1956, XX-153 p. 1.900 lires.
SUAREZ P. L., C.M.F. — *Noematica biblico-medianica de Alfonso Tostado de Madrigal obispo de Abila (1400-1455).* Madrid, Edit. Coculsa, 1956, 159 p.
SULLIVAN Fr. A., S. J. — *The christology of Theodore of Mopsuestia.* Rome, Univ. Grégorienne, 1956, VIII-299 p.
TERTULLIANUS Q. S. F. — *De oratione et de virginibus velandis libelli.* Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 62 p. 3,50 flor.
TOMAS DE AQUINO (S.). — *Suma Teologica. Tratado de la ley (1-2 q. 90-108)* ; *Tratado de la gracia (1-2 q. 109-114).* Madrid, B.A.C., 1956, XVI-923 p. 75 pes.
TOYNBEE J. & PERKINS J. W. — *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations.* Londres, Longmans Green and Co., 1956, XXII-293 p. 42 sh.
VALLERY-RADOT I., O.Cist. — *La mission de Dom Vital Lehodey.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 252 p. 465 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*